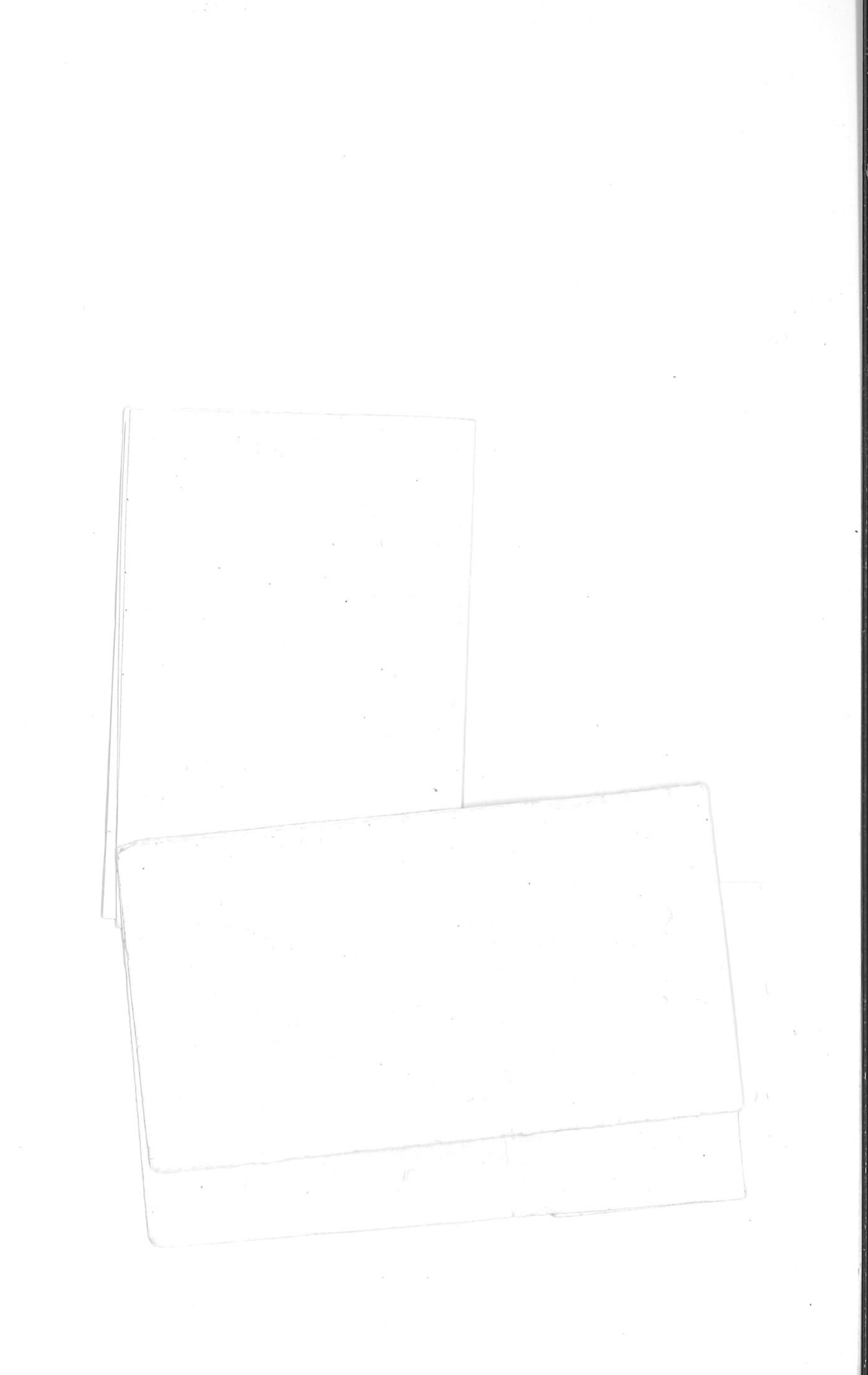


Hijas que son varones
y esposos que son mujeres

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS AFRICANOS / 29

Ifi Amadiume

Hijas que son varones y esposos que son mujeres

Género y sexo en una sociedad africana

edicions bellaterra

Ifi Amadiume es una poeta, antropóloga y ensayista nigeriana que ha sido ampliamente premiada y reconocida por su obra. Es una de las pioneras y todavía hoy una de las voces más poderosas de los feminismos africanos y afrocéntricos. Éstos, a diferencia de los llamados «feminismos negros», han cuestionado de manera irreversible el paradigma feminista (teórico y militante) que impera en el espacio público global (inevitablemente occidentalizado), y se han constituido en un factor epistemológico –no solo ideológico– revolucionario de primer orden en las ciencias sociales. Entre sus obras como poetisa, podemos citar *Passion Waves* (1985), *Ecstasy* (1995), *Cicles of Love* (2006) o *Voices Draped in Black*. En el campo de la antropología, además de la presente obra, se debe mencionar *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture* (1997) o *Daughters of the Goddess, Daughters of Imperialism: African Women Struggle for Culture, Power and Democracy* (2000). Es profesora en el Dartmouth College, en Hanover, New Hampshire, USA.

La traducción de este libro es una iniciativa de la Dirección General de Relaciones con África del Gobierno de Canarias en el marco del proyecto Salón Internacional del Libro Africano, acrónimo SILA, enmarcado dentro del Programa de Cooperación Transnacional Madeira-Azores-Canarias 2007-2013 (MAC/3/C(176), cofinanciado por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) en un 85 %

Diseño de la cubierta: Ferran Cartes / Montse Plass

Título original: *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*

Traducción de: Teresa Camprodón y Albert Roca

Notas y asesoramiento: Albert Roca Álvarez

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-870-3

Impreso por Prodigitalk. Martorell (Barcelona)

Índice

Este libro está dedicado a la memoria de mi madre, Janet Onoegbunam

Prólogo a la edición española

Es un regalo de la vida participar en la edición en castellano de *Male Daughters and Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, de Ifi Amadiume, cuando aún resuenan las celebraciones del 30 aniversario de su aparición (1987).

Ifi Amadiume pertenece a la segunda generación de africanistas postcoloniales, aquélla que nació y vivió su infancia en la colonial, pero en pleno período de emancipación, y que se formó durante la independencia. Un grupo de edad en el que confluyen autores y autoras tan diferenciables como Ferran Iniesta, Mahmoood Mamdani, Christian Coulon, Manassé Esoavelomandroso, Stephen Ellis, Elikia M'Bokolo, Frederick Cooper, Ibrahim Sundiatat o Isabel Castro Henriques.

En segundo lugar, es una autora de la diáspora reciente. Nace en 1947 en Kaduna, en el norte de Nigeria, lejos de la tierra del pueblo igbo de sus padres. En 1971 viaja a Inglaterra para formarse como antropóloga e iniciará un periplo académico que la llevará a recalar finalmente, a partir de 1993, en el Darmouth College, una de las universidades de la célebre Ivy League, como Harvard. Aun desde allí, el eje de su reflexión se alimentará en Nnobi, la ciudad y el clan ancestral, a la que volverá periódicamente y en la que llevará a cabo un trabajo de campo fundamental, y en muchos sentidos un redescubrimiento personal, a principios de los ochenta.

Y para acabar de centrar su figura, tres apuntes. El primero, obvio y crucial: es mujer y pionera en tanto que tal en las ciencias sociales africanas, como también ha sido pionera, con independencia del género, en la constitución de una antropología desde el sur del Sáhara. El segundo, es poeta al tiempo que académica. El tercero, su afrocentricidad, menos resaltada, sin razón, que su feminismo.

Ifi Amadiume es una de las fundadoras, tal vez la más conocida e influyente de lo que se ha venido en llamar «feminismos africanos»,

surgidos desde la vivencia de las mujeres en África, y que no se deben confundir con los «feminismos negros», de origen fundamentalmente diáspórico. Si la inclusión de la variable racial (en su uso social, con independencia de su irrelevancia biológica) de los segundos obligó a ampliar las bases teóricas y de acción del movimiento feminista, los primeros han removido sus pilares, alcanzando de pleno el espinoso tema del etnocentrismo de los derechos humanos «universales».

Muy probablemente *Hombres que son varones y esposos que son mujeres* es el libro que no sólo inaugura, sino que mejor ejemplifica el enorme alcance del feminismo africano. Y es así, en primer lugar, porque es una monografía, una etnografía con la ambición de describir de manera integral un grupo, las mujeres, dentro de una sociedad concreta, la nnobi, subgrupo igbo en el sudeste de Nigeria. El necesario empirismo etnográfico confiere una enorme solidez a la argumentación –que no se encierra en principios ni en imperativos morales, más o menos categóricos–, a la vez que ofrece un material precioso para la tan necesaria proyección comparativa.

El segundo motivo de la fuerza del libro de Amadiume radica en su afrocentricidad. Y al insistir en este carácter es cuando emergen una serie de paradojas muy reveladoras. La obra de Amadiume, pese a su focalización local (o gracias a ella), no sólo desborda el contexto africano, sino que también se sale del «recinto» de los estudios de género, donde la academia cree haber acotado confortablemente la inquietud feminista. Y eso se debe a que *Male Daughters...* es una de los jalones fundacionales de la contribución afrocéntrica. No en vano el libro se publica apenas un año después de la muerte de Cheikh Anta Diop. Tampoco es casual que desde Ediciones Bellaterra y desde el Grupo de Estudios de las Sociedades Africanas, se propusiera a Casa África la traducción del libro de Amadiume inmediatamente después de sacar a la calle la obra magna de Cheikh Anta Diop, *Civlización y barbarie*. Diop es el único autor, hombre o mujer, que Ifi Amadiume reconoce de manera conspicua como predecesor y modelo en su visibilización de los principios matriarcales africanos.*

* En la segunda de las obras que componen su, hasta ahora, trilogía sobre el matriarcado africano y su evolución hasta la actualidad, *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture* (1993), Amadiume dedica todo un capítulo al legado de Diop, que considera obligado recuperar, en particular en el campo de los estudios de género y los feminismos africanos. Este libro explicita ya en su título –referencia evidente al tan alabado *The Invention of Africa* (1988) de Valentin Mudimbe– una vigorosa respuesta a la introducción del pensamiento posmoderno –tan a la moda– en los medios académicos africanos, una crítica que recorre toda la trilogía. Su primera

La primera paradoja consiste en que la africana, igbo y nnobi Amadiume ha reflexionado sobre estos «anclajes» de su identidad femenina gracias en parte a su trayecto diaspórico. Éste nomadismo le permitió acceder al Diop traducido al inglés por académicos afroamericanos, pero del que ella hará una lectura particularmente rica y distinta por estar enraizada en su propia matriz cultural e histórica nnobi, igbo, nigeriana, africana. La segunda paradoja es que, pese a que Ifi Amadiume reconoce su deuda y, aún más significativo, su coincidencia empírica con el autor senegalés, la academia internacional los ubica en estatus bien distintos. Pasado el entusiasmo de las independencias que llevó a la *Historia General de África* de la UNESCO, y fuera de la comunidad africana, Diop es vergonzosamente considerado como un *outsider*, un ideólogo etnocéntrico –¡si no racista!– más que un científico. Amadiume, por su parte, ha pasado a formar parte de las referencias obligadas del *mainstream* en estudios de género. Al menos formalmente.

En realidad, es más que dudoso que los estudios de género, y menos aún el activismo de género, haya asimilada o procesado mayoritariamente la aportación de los feminismos africanos, y afrocentrados, que abandera Ifi Amadiume: la durísima crítica que dirige contra las feministas blancas en la introducción y las conclusiones del libro no han sido realmente contestadas desde las posiciones hegemónicas del feminismo (sí por algunas autoras, en particular africanistas, claro está). Más bien parece que, en los estudios de género, la corrección política respecto a la diferencia está más agudizada que en el conjunto de las ciencias sociales, con lo cual, se tiene la impresión de integración, cuando, en la mayor parte de las situaciones, lo que existe es una yuxtaposición, y yo diría que marginal. De ahí el acantonamiento no buscado de la autora igbo en los estudios de género. Pero la corrección política, aunque mistificadora, tiene la virtud de visibilizar: los feminismos africanos están ahí, esperando y forzando a la vez la maduración tanto de críticas como de falsas adhesiones En otras palabras, la aportación de Amadiume, pese a llevar 3 décadas llamando a la puerta, está vigente y por desarrollar, tan prometedora como cuando acumuló premios y distinciones al ser publicada.* La academia se ve obligada a mantenerla en la agen-

---

obra es *Male Daughters and Females Husbands. Gender and Sex in an African Society* (1987) y la tercera *Daughters of the Goddess, Daughters of Imperialism: African Women Struggle for Culture, Power and Democracy* (2000), todas publicadas por Zed Books.

* La lectura del prefacio a la segunda edición, que conscientemente no introduce cambios en la primera versión, confirma esta vigencia, por mucho que el lenguaje

da y esto no deja de ser una ventaja respecto al ostracismo *soft* reservado a la afrocentricidad. Ese desarrollo podría tener un efecto enormemente positivo en la tarea pendiente de integrar la diversidad en los movimientos feministas, una diversidad tan opuesta a la repetición –por justificada que parezca- de lemas como el de «tolerancia cero». Es cuestión de todas y todos activar ese programa.

Esperamos que la traducción en español,* que aumenta precisamente la diversidad de las lecturas de su obra, contribuya a esa contrastación fecunda de las tesis y de las circunstancias de los feminismos africanos. Y acabo esta presentación, que apenas puede hacer justicia al potencial de esas lecturas, apuntando tres grandes posibilidades abiertas por tres de las críticas de Amadiume al feminismo estándar: al concepto de *sisterhood*, y a la noción de solidaridad femenina planetaria; a la tesis de la subordinación universal de las mujeres en las sociedades históricas; a la reclusión del matriarcado en la categoría de mito.

If Amadiume parte del redescubrimiento de su propia sociedad, de las mujeres y ancianas de su pueblo de origen. Lejos de encontrar personas sojuzgadas, haya mujeres con iniciativa, que luchan por un lugar en la vida, con hombres y mujeres, y que lo hacen desde la diferencia, desde la jerarquía. Mujeres que gozan de oportunidades que suena a blasfemia dentro del feminismo, como las que distingue en la poliginia frente a la monogamia, en la religión frente a la ley secular... No es un reino de amazonas negras ni un Lesbos africano: es una sociedad con hombres y mujeres donde la flexibilidad de género permite una movilidad social que por lo habitual se considera reñida con la idea de tradición, que recorre toda la descripción de la obra. Desde luego, el trabajo de Amadiume, pese a ser contemporáneo de la célebre *Writing Culture*** (1986), no es un acopio y análisis de narrativas: es una monografía total en el sentido clásico –una categoría que reivindica en el prefacio a la segunda edición– que habla del modo de subsistencia, de la ecología o de la estructura política de la sociedad igbo, de sus mujeres y de sus hombres. Y que aborda su historia desde el siglo XIX hasta la primera época de la inclusión de las sociedades igbo en la Nigeria independiente. Como

---

suene más conciliador, un poso de la experiencia y de tantas relaciones fructíferas en el camino.

* Esta traducción no habría sido posible sin la participación crucial de Teresa Camprodón, que ha asumido la mayor parte de la traducción, aunque sea yo quien redacte y firme este prólogo y la práctica totalidad de las notas de traducción.

** Obra fundacional del posmodernismo antropológico, editada por James Clifford y George Marcus y publicada en español con el desorientador título de *Retóricas de la antropología*.

bien entendió la antropología cultural americana, no por ser mejor antropóloga, dejará de ser historiadora: pero esa visión etnohistoriográfica es lo que es precisamente inquietante y enriquecedor a la vez.

Amadiume, siguiendo a Diop, califica de matriarcado al esquema nnobi, que considera comparable a otras sociedades igbo y africanas, animando a la investigación etnográfica y a la comparación. Esta decisión terminológica no se limita a resignificar la acepción habitual que evoluciona desde Bachofen hasta Gimbutas o Göttner-Abendroth. Niega el principio de la subordinación universal femenina y, por lo tanto, la visión según la cual la discriminación de género sería la inequidad original, una idea fuerte que confiere unidad al militantismo feminista. Esta negación también conlleva el rechazo de una visión mecánicamente positiva del paso del tiempo, es decir, la creencia en la inevitabilidad del progreso: el matriarcado no queda recluido en un pasado tan remoto que es ahistórico, ni en sociedades tan diminutas y frágiles que apenas pueden captar nuestra atención. El matriarcado convive con el patriarcado en uno de los grupos más numerosos y dinámicos (económica y socialmente) del África, el pueblo igbo, que suma uno 35 millones de personas. Amadiume argumenta cómo la legislación colonial, el humanismo cristiano, incluso el enfoque de derechos asentado sobre el individuo, han supuesto hasta ahora un retroceso en la situación de las mujeres nnobi, Y, lo que es más provocador, defiende que dichas mujeres, muchas de ellas iletradas, pero no forzosamente, sólo llegan a superar dicha regresión gracias a la elasticidad de sus tradiciones, al célebre pluralismo africano, por negativas que parezcan a primera vista la condiciones que las rodean (como también rodean a «sus» hombres) y se quieren medir a través de etiquetas como «desarrollo» o «democracia».

La consecuencia atronadora de estas constataciones es que, según la autora, las mujeres africanas se identifican en primer lugar como africanas, igbo o nnobi, antes que como «mujeres», una categoría universal inventada por Occidente, tal como analiza la yoruba Oyeronke Oyewumi en otro libro célebre en la estela de Amadiume.* O, dicho de otra manera, pese a todos los conflictos que describe con detalle, las mujeres nnobi se hallarían más cerca de los hombres nnobi que de las mujeres blancas, de la misma forma que las hijas nnobi (de un mismo linaje) están más próximas entre ellas que res-

* *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997).

pecto a sus hermanos, con los que forman, de todas maneras, una unidad más estrecha que con sus esposas... Ahora bien, las hijas también son esposas (de los hombres de otro linaje) lo cual abre otras posibilidades de relaciones, todas ellas jerarquizadas, como lo están los linajes, los grupos de edad, los individuos...

Así pues, Amadiume introduce la desigualdad en el centro de su discurso, evitando el espejismo ideológico de la *sisterhood* o de la sociedad civil entendida desde Hobbes a Gramsci. Y no se limita a la desigualdad –supuestamente coyuntural– de clase, que también considera y más aún en otras obras: introduce desigualdades diversas, algunas variables, pero otras consideradas como constitucionales, inherentes a grupos y seres, al menos en un mismo horizonte cronológico. Y las considera no sólo como obstáculos, también como oportunidades, dado que son las naturalezas desiguales las que permiten la complementariedad en una visión holista del mundo. De ahí su apelación al matriarcalismo, que propugna la lucha de los derechos de las mujeres desde sistemas colectivos distintos, que incluyen mujeres y hombres, que están jerarquizados y que deben continuar autónomos frente a la homogeneización de los estados y los trans-estados modernos para asegurar un mayor bienestar y libertad de sus mujeres, y de sus hombres. El desafío al feminismo hegemónico es patente, pero también lo es la invitación que encierra el matriarcalismo.

Nadie puede ahorrarse la lectura de la obra de Amadiume hojeando esta presentación, ni cualquier otra reseña o análisis. Tampoco nadie debería contentarse con leer los prefacios y las conclusiones. La fuerza de las argumentaciones reside en el pareo femenino que debe vestir el sacerdote de la diosa Idemili, en la sorna de las ancianas ante las inquietudes sexuales de las jóvenes, en la reverencia de la antropóloga para con sus mayores, mujeres y hombres, en las mil situaciones presentadas y explicadas por la autora. Estoy convencido de que el acercamiento a este libro, además de enriquecer el bagaje de cada cual, propicia la necesidad de extrovertir dicho bagaje, el primer paso para hacer de la diversidad un activo histórico y no un motivo de embarazo. África señala el camino.

Albert Roca
Granada, enero de 2018

Prefacio a la segunda edición

Llevé a cabo la investigación para este libro dentro del marco metodológico de los requerimientos académicos de la etnografía. Se basa, por tanto, en el trabajo empírico propio de la disciplina de la antropología social. Al publicar la primera edición, decidí referirme a mí misma como una socióloga, debido a los problemáticos orígenes colonialistas de la disciplina antropológica y a sus sesgos eurocéntricos. Desde entonces, me he visto como una académica interdisciplinar, pero profesionalmente como una antropóloga o, mejor, como una etnóloga, volviendo a usar cada vez más las etnografías clásicas para re-examinar, re-analizar, comparar y recuperar sistemas de conocimiento indígena útiles y relevantes, generados en África.

Me di cuenta de que existía la necesidad de crear cursos comparativos universitarios para los profesores universitarios en materias como Religiones Indígenas Africanas, Introducción a los Estudios Africanos, Mujeres en África, Mujeres y Religiones de África, África y los Colectivos Afroamericanos, Rituales de Mujeres de África y del Mundo... Curso como estos me hicieron entender lo necesario que era tender puentes sobre el enorme abismo que separaba los conocimientos y perspectivas académicas (en obras y narrativas) entre África y la diáspora africana. En tanto que una etnografía sobre la ciudad igbo de Nnobi, este libro continúa siendo valioso en tanto que es una de las pocas contribuciones de este tipo en tan diversos campos como los estudios africanos, la antropología, la sociología, los estudios culturales o los estudios de género y de mujeres, incluyendo los nuevos y crecientes programas LGBT.

Aunque éste es un libro académico, que propone un paradigma teórico que conecta los sistemas sociales y la construcción del género, también acomete asuntos feministas y políticos que desbordan el

ámbito puramente científico, así como anticipa estudios e investigaciones futuras. Para mí, una contribución importante de las etnografías es la siguiente: el etnógrafo siempre regresa a los datos empíricos para generar nuevos argumentos y para desarrollar propuestas teóricas. Es un trabajo tedioso y excitante a la vez, que se va acumulando a lo largo del tiempo. Como he señalado algunas veces, al distinguir mi labor académica de mi trabajo como poeta, encuentro que se exige mucha mayor rigidez en los trabajos académicos, que implican críticas y contiendas dialógicas acerca de los términos, los conceptos y los significados. Los avances teóricos se derivan y se alcanzan a través de estos diálogos que se extienden en el tiempo, produciendo cambios, nuevas configuraciones, nuevas perspectivas y nuevas teorías.

En todos mis estudios, mi primera preocupación es centrarme en las mujeres y tomar partido por ellas, dado que los sistemas de mujeres son los sistemas socioculturales más humanos. Eso mismo ocurre con la sociedad que abordo en esta publicación, con la que pretendo visibilizar la presencia de las mujeres en todos los aspectos de la sociedad nnobi. Así como captar la importancia de un sistema de género flexible en los acontecimientos políticos de dicha sociedad. El género hace posible que las mujeres tengan semejante presencia en las instituciones económicas, sociales y políticas de la sociedad nnobi. Esta etnografía establece la importancia y la relevancia de una aproximación interdisciplinar o pluridisciplinar a una sociedad tan compleja y múltiple. Se diría que, en el marco teórico de este trabajo, patriarcado y matriarcado se yuxtaponen, sugiriendo dos sistemas dicotómicos, una para las mujeres y otros para los hombres, conformando un sistema dual. Y se trata de categorías útiles, conceptualmente e institucionalmente, para poder diseccionar en detalle las creencias y las prácticas sociales. Ahora bien, la teorización exige analizar cómo funciona el sistema como un todo, su flexibilidad y su dinamismo. ¿Cómo se «dobla» el sistema para permitir la movilidad de los sujetos sociales en tanto que actores y actrices sociales, en tanto que pensadores y pensadoras culturales? Ésta es, pues, la utilidad o el rol de las construcciones socioculturales de género; en este caso, un sistema de género flexible y una concepción de genero adaptable, que permiten intercambiar roles, estatus y poder entre hombres y mujeres.

La flexibilidad de género permite acceder al poder y media entre sistema dual patriarcal y matriarcal de hombres y mujeres, un sistema aparentemente dicotómico. A lo largo de la historia, el patriarcado ha sido opresivo, estructural e ideológicamente; en consecuencia, no está preparado para progreso alguno. Es por esto que tantos

trabajos académicos, analíticos y críticos, se focalizan en poner de manifiesto y desmantelar tal sistema donde aparezca. Por el contrario, tal como ilustro detalladamente en este libro, los sistemas matricéntricos y matrifocales de mujeres, así como las estructuras de las organizaciones de mujeres africanas, presentan una estructura de matriarcado cultural e institucionalmente indígena y alternativa, con una cosmovisión de amor y compasión, de colectivismo e inclusividad. En el contexto de cambios, de organizaciones de masas, y de movimientos de progreso, resulta apropiado introducir el amplio y matizado marco de la concepción y del proyecto matriarcalistas–* para poder teorizar todos los aspectos de la mujeres y del género. Esto es lo que haré en mi próximo libro. El marco más amplio de inclusión que es esta matriarcado nos proporciona herramientas para poder comparar el discurso *mainstream* [del feminismo, de los roles de género] con las tradiciones buenas y factible construidas sobre los movimientos y las ideas socioculturales de las mujeres indígenas. También proporciona mujeres y miembros de la academia del Sur unos recursos muy necesarios para una cooperación Sur-Sur alternativa.

Se mantiene la tensión sobre cómo reconciliar perspectivas y análisis al tratar con mujeres indígenas, con la organización de las iglesias por parte de las mujeres cristianas, así como los roles, estatus y organizaciones dentro de la sociedad civil. Extiendo este interés, claro está, a las mujeres de otras religiones. Es por esto que el feminismo, las mujeres informadas desde el radicalismo, y los académicos y académicas de izquierdas, progresistas y críticas, se enfrentan a un desafío moderno. No podemos descartar fácilmente la masa de mujeres. Más bien se necesita utilizar análisis comparativos para destacar la diversidad y para entender las diferencias en un marco matriarcalista más amplio, que permita contrarrestar las limitaciones teoréticas del paradigma patriarcal, con su subyugación del género y de las mujeres y con sus metodologías marginadoras.

Las características mismas del feminismo y de las experiencias sujetas a la temporalidad requieren una conciencia agudizada de las oposiciones antagonistas, a veces muy previsibles, otras proceden-

* El uso del neologismo «matriarcalismo», *matriarchitrarianism*, tiene el sentido de movimiento y pensamiento que promueven el matriarcado tal como lo entienden Ifi Amadiume o Cheikh Anta Diop. Aunque la palabra y sus derivados no se han difundido en demasía, se los puede comparar con la idea de «matrística», promocionada por Humberto Maturana, entre otros; la diferencia fundamental es el arraigo sociohistórico (bien poco idealizador) del matriarcalismo africano frente al utopismo de la matrística, una diferencia equiparable a la que separa a los feminismos africanos de los feminismos negros. *(N. del T.)*

tes de direcciones inesperadas. Esto significa que cada generación de feminista necesita hallar su propia voz, sin por ello tener que rechazar combates, ganancias o victorias anteriores, que sólo les pueden insuflar fuerza y empoderamiento. «Matricidio» no es un buen término para describir los problemas generacionales entre mujeres, así como las ansiedades que se crean entre madres e hijas, ya que son conflictos distintos de los patriarcales, asociados con residuos visibles e invisibles de poder. Desplazándose desde la objetivación a la subjetividad –nuestras propias voces, elecciones y cambios–, el feminismo reconoce las manipulaciones de las representaciones falsas y misóginas de las mujeres y de los asuntos de mujeres por parte del patriarcado; y, reconociéndolas, evita sucumbir ante su mensaje. Ahora somos más cognoscibles. El feminismo está desplazándose de la impotencia al empoderamiento de las mujeres: en consecuencia, este poder creciente no puede implicar matricidio alguno, solo desacuerdos asentados sobre diferencias ideológicas y filosóficas. En una concepción más amplia del feminismo y del avance de las mujeres hacia el progreso sociopolítico, económico y cultural, el matriarcalismo es el término preferible y más capaz de incluir todos los elementos de un proyecto matriarcalista. Dentro de este marco discursivo, se pueden teorizar y debatir todos los aspectos de la lucha de las mujeres. Y en todos los tiempos, dado el conjunto de resultados y de historia a nuestra disposición.

En el contexto d un marco matriarcalista más amplio, también he encontrado útil volver a este libro repetidamente para desarrollar un análisis más complejo de las relaciones de género ideológicas en el seno de la unidad matricéntrica, que no necesariamente separa y divide a las mujeres en generaciones distintas. Conceptualmente, se puede argumentar que la unidad matricéntrica encabezada por madres o hijas varones o esposos femeninos (y, quizás, hoy en día, por «esposas masculinas» y «madres masculinas») también incluye mujeres e hijas subversivas que siguen sus propios senderos radicales bajo el paraguas matriarcal, con independencia de los estereotipos de género prescriptivos. Las diferentes características ideológicas presentadas por estas mujeres, bien en tanto que hijas dispersas o diosas de todo tipo, son preciosas en tanto que posibilidades creativas e inductoras de cambios teoréticos feministas. Luego, me descubro revisitando continuamente temáticas o deliberando sobre posiciones que había adoptado previamente en mis trabajos, llegando a veces a algo nuevo en el avance del conocimiento y del estudio. Nos vemos confrontados a los cambios y mudanzas de los contextos africanos contemporáneos, pero también nos enfrentamos a los complejos desafíos de la dialéctica de los sistemas de conocimiento

indígenas de género, afrocentrados, y tanto precoloniales como postcoloniales. Siguiendo esa labor etnográfica, desarrollando mi trabajo sobre el matriarcado, he llegado a postular una pluralidad paradigmática, por la cual, las ideas generadas en estos sistemas se ven contestadas en los procesos sociales, a través de oposiciones que constituyen una sociedad dinámica. También he extendido el principio relacional matriarcal del holismo a otros campos y disciplinas, a través de grandes narrativas sobre equidad y justicia social que tienen en cuenta el género, superando así las limitaciones impuestas por las interrupciones patriarcales y coloniales. He sido coherente con el posicionamiento adoptado en publicaciones anteriores al rechazar cualquier distracción sobre mi visión afrocentrada, distracciones impuestas tanto por el feminismo eurocéntrico como por otras perspectivas eurocéntricas más amplias en la antropología y en los estudios africanos en general.

Las académicas y las mujeres en general en África han caminado un largo trecho desde el período de los 1970s, caracterizado por el conflicto antagónico respecto al proyecto feminista y a quién definía sus metas, objetivos y agendas. Hemos sido capaces de contrarrestar hasta cierto punto el dominio hegemónico euroamericano en estas materias, gracias a una número creciente de publicaciones de mujeres africanas, en conjunción con el diálogo y la conversación en el seno de la propia África en pos de la auto-representación y de la auto-reposesión en la lucha por la auto-determinación tras el colonialismo y contra el neocolonialismo. Cada una de nosotras pugna por encontrar un punto de partida y de compromiso teórico. He descrito este proceso como «aprender a caminar» –llevando a cabo el trabajo inicial, necesario y detallado, de recoger información y establecer y adoptar una posición–, para luego «correr» a lo largo del camino. En este proceso, resulta también necesario buscar los lugares de encuentro relevantes para expandir las posiciones teóricas, para responder a los interrogantes contemporáneos y para referirse a los asuntos que cuentan.

El marco matriarcalista puede absorber todos estos elementos, así como, lo que es más importante, la cuestión de la equidad y la justicia social o el tema de la continuidad generacional entre las mujeres en el estado contemporáneo en África. El legado* matriarcal del África se debe integrar en el presente para conseguir una sociedad más justa y un futuro tanto para las mujeres como para los hom-

* La traducción habitual de *heritage* como «patrimonio» es profundamente contradictoria con el discurso de la autora. *(N. del T.)*

bres. En este contexto, la disparidad en el liderazgo de género, así como la ausencia de paridad entre los mayores, reverenciados nacional e internacionalmente, causan una gran preocupación. Frente al meollo de las experiencias diarias de las mujeres, parece que –a pesar de la llamada «revolución tecnológica» en Internet y en los medios digitales y sociales– el mundo todavía está lleno de enormes divisiones de género, clase y raza, incluyendo las diferencias étnica. Las mujeres necesitan un marco más amplio construido por el feminismo y, en el seno del cual, puedan imaginar, considerar y analizar las distintas realidad de la vida de las mujeres –más específicamente de las mujeres indígenas– en el contexto de las fuerzas del neoliberalismo.

En la primera edición, elaboré una lista de prioridades y compromisos de las mujeres africanas y del Sur, desde una perspectiva general. Estas mujeres sacaron a la luz temas cruciales del desarrollo, de la construcción de las nuevas naciones de las luchas de liberación o de los combates internos de género. Numerosos proyectos y campañas, de alcance local, nacional, internacional y global abordan temáticamente los mencionados problemas; he escrito sobre todo esto en otras publicaciones. Cubren la educación –en especial para muchachas–, la salud de las mujeres –incluyendo los derechos reproductivos, el aborto y la contracepción–, los salarios y la paga igual entre hombres y mujeres, la violencia contra las mujeres –incluyendo la violación y los abusos sexuales–, el desarrollo y la pobreza, el liderazgo femenino y los derechos respecto a la sexualidad. Estos asuntos tan serios relativos al avance social y al progreso proporcionan tanto la base común como los puntos de desacuerdo entre las mujeres de todas las orientaciones, en especial entre las feministas y las mujeres y grupos de mujeres conservadoras y de derechas. Es importante percatarse que el matrimonio gay, o entre personas de un mismo sexo, ha pasado a representar no simplemente una cuestión de derechos, sino también un reconocimiento del cambio. Es por tanto un tema que ya se ha ganado: la concienciación es simplemente cosa de tiempo. Es paradójico que, aunque los indígenas africanos y africanas sembraron la idea, no la práctica sexual en tanto que tal (un punto de controversia en la primera edición), sea Euro-América la que esté cosechando la victoria, mientras que, los estados modernos africanos, habiendo heredado de Europa ciertos aspectos patriarcales, se están mostrándose punitivos frente a los derechos gays, lo cual es una regresión en las sociedades africanas.

A pesar de las diferencias, el feminismo y los estudios de género y de mujeres han producido parte de las obras teóricas más potentes en el análisis y la desconstrucción del capitalismo, del estado capi-

talista patriarcal y de todas las formas de opresión de las mujeres, incluyendo la opresión y la violencia sexual. Necesitamos más perspectivas alternativas y trabajos que vayan más allá de los lugares comunes neoliberales y patriarcales. Al hacerlo, debemos centrarnos en las experiencias y las voces de las mujeres marginadas en todas las disciplinas para enriquecer y empoderar el marco matriarcalista. Nos podríamos sorprender de encontrarnos en esta trayectoria con más continuidades históricas, culturales y generacionales de las que preveíamos, a pesar del cambio y con el cambio.

Las cifras publicadas en la primera edición de este libro no han variado demasiado y todavía no existe un número significativo de monografías etnográficas sobre sociedades en África. Para conducir la producción de conocimiento y el legado de las poblaciones marginadas hacia el discurso *mainstream*, la antropología y otras disciplinas están ahora superando los problemas inherentes en el racismo, los dilemas éticos de su propia búsqueda de una identidad, de un «alma disciplinar», y de las contradicciones en su historia y en su definición. Todavía se centran en la dicotomía entre nosotros (y nosotras) y ellos (y ellas), aquí y allá, centro y periferia, a veces incluso persiguiendo a este «salvaje primitivo» hasta las metrópolis cosmopolitas. Los antropólogos y las antropólogas africanas, por otro lado, deben ser más firmes y tener más seguridad en sí mismos y en sí mismas para progresar en el camino de la producción de sus propias antropologías africanas, que no repitan o reinserten los fallos y las debilidades de la tan rechazada y criticada antropología euroamericana, centrada en Occidente. Como yo misma, tiene que repensar las disciplinas más adecuadas para el estudio de los pueblos indígenas y de nuestras tradiciones africanas dispersas por todo el mundo, así como proponer teorías y metodologías adecuadas para este avance.

El campo antropológico está experimentando cambios significativos. Las gentes de Nnobi ven ahora el pueblo donde llevo a cabo mi investigación –que empezó hace más de treinta años– como una ciudad o un pueblo-ciudad. Ha vivido cambios en muchos aspectos, aunque en muchos otros continúa siendo el mismo lugar, ¡como en lo que se refiere a la estructura de los sistemas de descendencia o la jerarquía de los barrios! Son éstas estructuras importantes que conllevan principios igualmente importantes que entran en juego en los procesos sociales. He cubierto estos cambios en otras publicaciones: tienen lugar fundamentalmente en las políticas modernizadoras en torno al lugar del mercado, que he descrito con frecuencia como la sede, el centro, del poder de las mujeres. Estos cambios también afectan a las estructuras de las organizaciones de mujeres, tradicio-

nales o modernas, así como a las relaciones políticas entre dichas organizaciones entre sí y también con el resto de la sociedad civil y con el estado. Quizás una de las esferas más significativas de cambio se centre en la contestación frente a las creencias y las prácticas de las religiones tradicionales, dado que implica no sólo remapear el paisaje y el medio nnobi, sino también repensar nociones ideológicas y filosóficas sobre las obras del presente y del futuro. El cambio también conlleva la movilidad, conceptual y material, del arte y de los objetos religiosos. Se dice a menudo que las ideas nunca mueren, pero requieren de personas conscientes y comprometidas (y especialmente que las registren por escrito) para mantenerse vivas y relevantes. Las antropologías africanas tienen mucho faena, y muy útil, por delante.

Agradezco a las gentes de Nnobi este largo y exitoso viaje desde Nnobi al mundo entero. Mi agradecimiento también para con todos los amigos y los parientes en todas partes. Muchas gracias a las instituciones educativas que me han nutrido, y a los y las colegas, con las cuales he interactuado y he aprendido, incluyendo al estudiantado durante mi carrera como profesora y también al personal administrativo. No ocurre a menudo que una escritora tenga la oportunidad de escribir un segundo prefacio a un libro, razón por la cual estoy agradecida a Zed Books y a su equipo editorial.

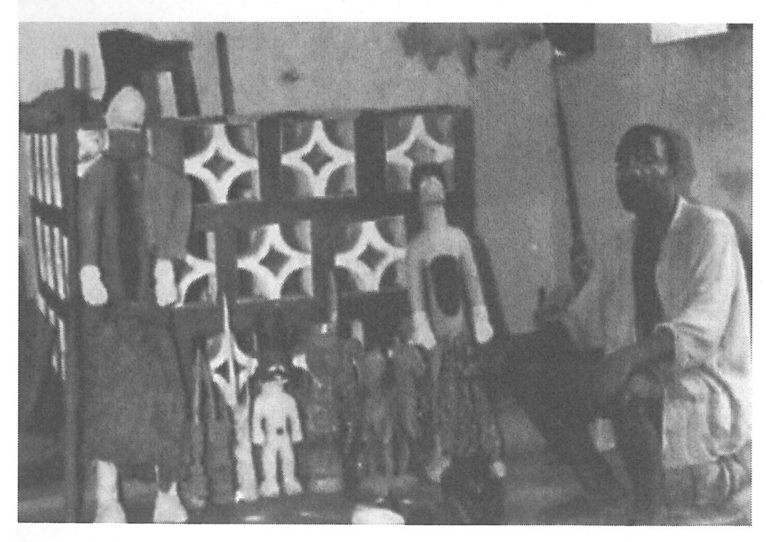
Ifi Amadiume
Julio de 2014



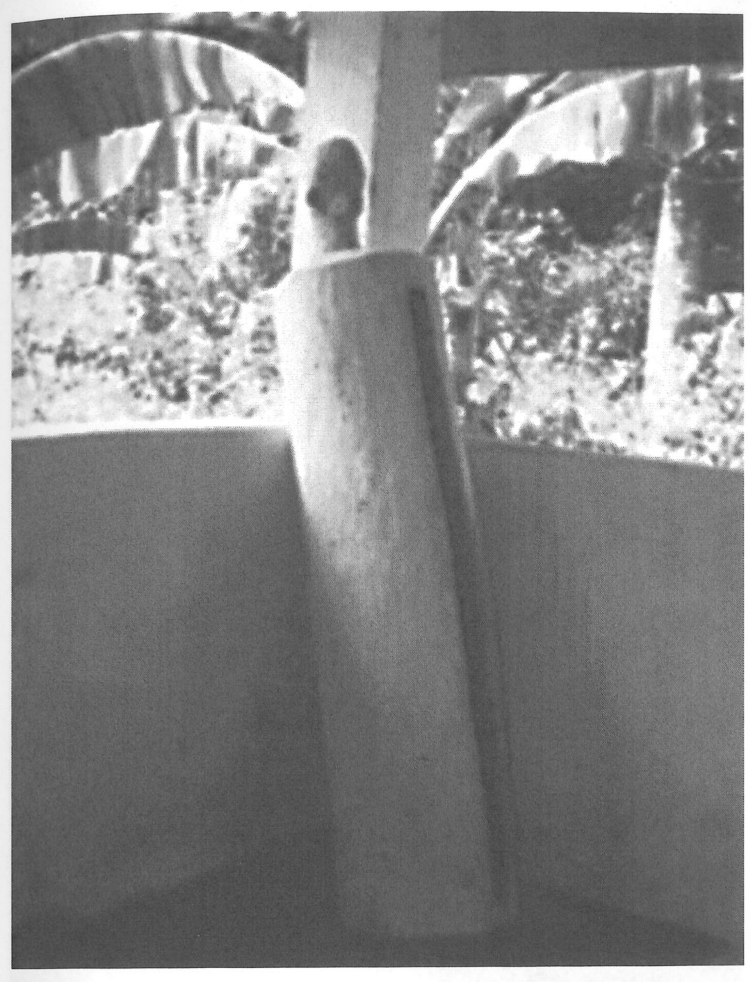
Mujer con el título de Ekwe vestida como las imágenes simbolizan a la diosa Idemili.



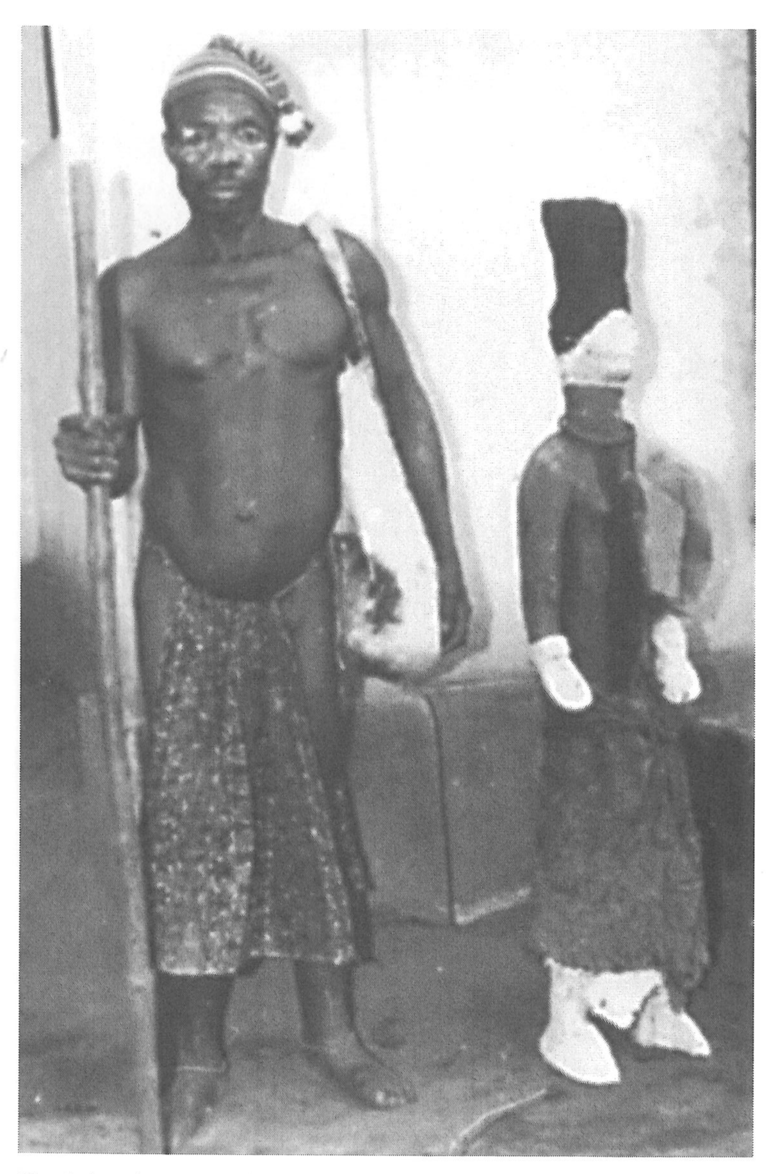
Taburete *mpata*, asiento para quienes ostentan títulos.



Templo de Idemili. Todas las demás deidades y espíritus también están representadas. Idemili sobresale por encima de todos, incluso por encima de su marido, situado en el extremo opuesto (derecho) al lugar que ocupa la diosa.



Gong de madera *Ekwe* que perteneció al *obi* de Eze Okigbo.



Eze Agba, el sacerdote del templo de Idemili. No se le permite pasar su taparrabos entre las piernas, como suelen hacer los hombres, sino debe vestirlo como una falda o un pareo.

Prefacio a la primera edición

Este estudio surgió de una tesis doctoral. El incentivo primario que determinó tanto el tema como el método de investigación fue mi reacción, en tanto que mujer africana, ante la interpretación y el uso de los datos sobre las mujeres africanas que se hacen en Occidente. En un sentido general, hoy todos los sectores sociales del mundo occidental utilizan, en un amplio espectro de debates políticos, datos que originalmente habían sido recogidos en el seno de la disciplina de la antropología social. Por lo que respecta a las mujeres africanas, el recurso cada vez más frecuente a esos datos procedentes de la antropología social es el resultado de la influencia de diversas escuelas feministas.

Mi reacción inicial de ira e incredulidad se produjo cuando yo era una estudiante de licenciatura de antropología social en Gran Bretaña, durante la segunda mitad de los setenta. La etnografía utilizada en las universidades era la que habían recogido los «viejos maestros» de la antropología durante el período colonial. Los datos, recolectados de forma selectiva, fueron interpretados y aplicados de acuerdo con el punto de vista y la política de la época, que tenían que justificar la conquista y el sometimiento de los pueblos indígenas y de sus culturas a un gobierno extranjero. En consecuencia, el material producido era inevitablemente racista (Baxter & Sansom, 1972; en particular las contribuciones de Worsley, Nash, Curtin y Mitchell).

El racismo personal de los dos patriarcas de la antropología social británica también ha sido desvelado. Worsley, cita la concepción de la evolución de Radcliffe-Brown: «... la mejora constante de la humanidad, material y moral, desde los utensilios de piedra y la promiscuidad sexual hasta las máquinas de vapor y el matrimonio monógamo», refiriéndose al mundo occidental de finales del siglo XIX (Radcliffe-Brown, 1952, p. 203). La relación del resto del

mundo con Europa había colocado a la mayoría del planeta en una posición de inferioridad y de atraso (Worsley, 1972, p. 99). Worsley continúa: «Entonces, "primitivo" pasó a ser la etiqueta aplicada indiscriminadamente a los pueblos de color del mundo. Las ciencias sociales crecieron reflejando la división del mundo: los antropólogos estudiaron en gran medida las regiones no europeas... mientras los sociólogos estudiaban a los blancos» (Worsley, 1972, p. 100). Si el segundo padre de la antropología social británica, Radcliffe-Brown, creía en la superioridad de Europa respecto al resto del mundo, la indiferencia del primer padre de la antropología social británica, Malinowski, hacia la gente que había estudiado no era menos racista. Malinowski, que escribió tantos libros sobre los trobiandeses* y que los hizo famosos, dijo sobre ellos: «Veo la vida de los nativos como totalmente carente de interés o de importancia, como algo tan remoto para mí como la vida de un perro»(Kuper, 1973, p. 28). Más tarde, voy a mostrar la influencia de estas dos deficiencias de la antropología social –la división racista del mundo y la indiferencia hacia las poblaciones objeto de estudio– en la actitud y en la política de las feministas occidentales respecto a las mujeres del Tercer Mundo.

Si los colonialistas encontraron necesario dividir el mundo en dos –el suyo, el «civilizado», frente al de los otros, «el primitivo»–, fue la antropología la que materializó esta visión. Por esta razón, se ha llamado a la antropología social el niño o la criada del colonialismo. Varios antropólogos han reconocido la contribución de la antropología social a la administración colonial. (Asad, ed., 1973, en especial las contribuciones de Peter Foster, del propio Talal Asad; Bailey, 1944; por lo que se refiere al desarrollo paralelo de la antropología en América, véase Hymes, ed., 1969, en particular la introducción del propio editor).

Mi reacción al racismo en la antropología social fue probablemente suave en comparación con la del célebre escritor africano, Okot p'Bitek, que vivió como un trauma su experiencia en la Universidad de Oxford en 1960. Ha calificado la antropología de «sucio cotilleo», recordándonos que, cuando la palabra «antropólogo» apareció por primera vez en *la Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, denominaba a la persona que cuenta anécdotas sobre los hombres, es decir, significaba «cotilla» (p'Bitek, 1970, p. 22). Se indignó tanto que protestó contra el lenguaje insultante de la antropología social y

* Trobriandeses, habitantes de las antiguas Islas Trobriand, hoy Islas Kiriwina, situadas inmediatamente al sudeste de Nueva Guinea, formando parte de la Melanesia. *(N. del T.)*

la clasificación de los africanos y de otros pueblos no occidentales como bárbaros, salvajes, primitivos, tribus, etc. Los títulos de los libros que encontró en las bibliotecas reflejan el mismo racismo. Por ejemplo: *Cultura Primitiva, Religión Primitiva, La mente salvaje, El gobierno primitivo, La posición de las mujeres en las sociedades salvajes, Las instituciones de las sociedades primitivas, La canción primitiva, Sexo y represión en la sociedad salvaje, La mentalidad primitiva*, etc. Estos son los libros de texto estándar para los estudios comparativos de la antropología social; sus autores son los patriarcas de la antropología social. Incluyen a mujeres que pensaban y escribían como hombres. Antropólogos posteriores llegaron a reconocer el racismo y el etnocentrismo de las viejas escuelas de antropología, pero estos libros permanecen en los estantes de la biblioteca o en las listas de lectura de las ciencias sociales. Continúan alimentado el apetito racista de Occidente.

Si las culturas no occidentales fueron descritas como primitivas, bárbaras, salvajes, etc., se puede imaginar cómo se presentaron las mujeres de estas culturas. Para los primeros antropólogos, evolucionistas como eran, las mujeres «primitivas» se situaban en el extremo más bajo de la escala, descritas como no mejores que las bestias y los esclavos; por el contrario, la dama victoriana se encontraría en el ápice de esa misma escala. Evans-Pritchard, un gigante muy aclamado en la antropología social, se ha referido a tales descripciones como «vuelos salvajes de la fantasía «en su ensayo «La posición de la mujer en las sociedades primitivas y en nuestra propia sociedad» (1965). El racismo, los prejuicios de clase y el etnocentrismo de la vieja antropología están bien ilustrados en el ensayo. En conclusión, él mismo escribe, «tomando todo en consideración, de manera ponderada, no se puede decir, o al menos no sin muchos matices, que las mujeres estén situadas mucho más favorablemente en nuestra propia sociedad que en las sociedades primitivas» (1965, p. 54). Sin embargo, en ningún momento se cuestiona la validez de los términos «primitivos», «salvajes», «bárbaros», que él mismo utiliza en su ensayo. Malinowski no fue menos culpable en su clasificación de los trobriandeses como salvajes. Solo después de escribir sus volúmenes en el falaz presente etnográfico, como hacen tantos antropólogos, admitió que la deficiencia más grave de toda su investigación antropológica en Melanesia fue el no tomar en consideración el cambio social, como si los trobriandeses no se viesen afectados por las influencias europeas. Como escribe Kuper, «Ésta fue una confesión extraordinaria. Malinowski llegó a ver la realidad etnográfica no como «cultura salvaje», sino más bien como cultura colonial en rápido proceso de cambio» (1973, p. 48).

A pesar de los insultos amontonados sobre los pueblos del Tercer Mundo, el racismo en la antropología social no era la principal preocupación de los antropólogos occidentales ni de las feministas radicales que vinieron después. Para el sector supuestamente más «progresista» de la antropología, el debate en los años sesenta y setenta giró en torno a la cuestión del etnocentrismo. Hacia 1960, después de 30 años de antropología social británica, las generalizaciones comparativas sobre sociedades habían dado paso a las etnografías particularistas. Mientras hombres como Needham (1971) disputaron la universalidad de los conceptos dados en antropología social, por ejemplo, el incesto, el parentesco o el matrimonio, otros, como Leach (1961), cuestionaron la suposición de que los patrones de pensamiento en lengua inglesa pudieran servir como modelos universales. Leach propuso una solución matemática a lo que llamó el «coleccionismo de mariposas» (clasificación en tipos y subtipos) y la «tautología» (una explicación de lo que ya es obvio o una repetición innecesaria) de la antropología social, con el añadido casi* épico de «conjeturas inspiradas». Lamentó la nueva dirección tomada por los que habían rechazado las generalizaciones comparativas y habían comenzado a escribir en su lugar etnografías históricas detalladas de pueblos concretos. Y clamó: «En vez de comparación, tengamos generalización; en vez de colecciones de mariposas, tengamos conjeturas inspiradas» (1961, p. 5). Esta posición sugiere la reducción de los pueblos y de sus sistemas culturales a piezas en un tablero de ajedrez. Esto se ilustra mejor con una cita de Leach, extraída de una discusión acerca de si ciertos pueblos conocían o no los hechos biológicos de la concepción: «Naturalmente, zanjaría la discusión si pudiera demostrar que las reglas permiten que un varón lakher* se case con su propia madre divorciada, pero ¡me temo que ni los lakher ni su etnógrafo parecen haber tenido en cuenta esta extraña posibilidad!» (Leach, 1961, p. 14). Para los lakher, éste habría sido un pensamiento inefable, un sacrilegio, de hecho. Esto ilustra la falta de respeto implícita en las «conjeturas inspiradas» de Leach. En ningún período en la historia de las culturas patriarcales de Europa. la maternidad ha merecido el estatus y la reverencia que ha tenido en las culturas africanas. Esto, en mi opinión, epitomiza la arrogancia y la insensibilidad de la «antropología abstracta», una actitud que, desgraciadamente, también impregna el trabajo de la mayoría de las teóricas feministas occidentales.

* Lakher, hoy conocidos como maras, pueblo de habla sino-tibetana que habita en el estado de Mizoram, en la India, así como en los estados birmanos vecinos del otro lado de la frontera, Chin y Rakhine. *(N. del T.)*

Cuando, en las décadas de 1960 y 1970, mujeres académicas y feministas occidentales comenzaron a atacar a la antropología social, cabalgando en la cresta de la nueva ola de estudios sobre mujeres, los temas que abordaron fueron el androcentrismo y el sexismo. (véanse los números 9 y 10, vol. 3, de la revista *Critique of Anthropology. Women's Issue*; Ardener, 1975; Mathieu, 1973; Rosaldo & Lamphere, 1974; Reiter, 1975). Los métodos adoptados indicaban a las mujeres negras que las feministas blancas no eran menos racistas que los patriarcas de la antropología, esos que estaban ocupadas en condenar por su sesgo masculino. Fantaseaban con un grado de superioridad sobre las mujeres africanas y del resto del Tercer Mundo. En consecuencia, la crítica de las mujeres negras no se podía restringir al machismo de la antropología social y dejar de cuestionar a las mujeres blancas. Tomando sus datos del Tercer Mundo, especialmente de África, las obras sobre mujeres producidas en Europa y América han mostrado una aceptación incuestionada de la división racista del mundo llevada a cabo por la antropología. En los debates mantenidos en Occidente, el Tercer Mundo suministraba la «información bruta», a partir de muestreos aleatorios, citas e ilustraciones aplicadas a los distintos puntos en discusión. Las mujeres africanas están desconcertadas por el hecho de que las académicas y feministas occidentales no sientan aprensión alguna ante la irrespetuosa trivialización que supone tratar toda el África o, incluso, todo el Tercer Mundo, en un solo libro. Es revelador que la mayoría de estas obras no han sido escritas por mujeres de las naciones del Tercer Mundo; éstas, por su parte, tienden a escribir sobre su grupo étnico en particular, su país o la correspondiente región circundante.

Teniendo en cuenta el componente racista del movimiento de mujeres occidentales, tal vez no deba sorprender que ninguno de sus estudios se haya ocupado del tema del racismo. La reacción en los últimos años ha consistido en que las mujeres negras han comenzado a desvelar el racismo existente en el movimiento de mujeres, así como han acusado a las feministas occidentales de fomentar un nuevo imperialismo (para los EE.UU., véanse Hooks, 1982; Davies, 1982; para la situación en Gran Bretaña, véanse Carby, 1982; Amos & Parmar, 1984).

P'Bitek (1970) observó que los académicos occidentales no estaban realmente interesados en la religión africana como tal: «todos sus trabajos son parte integrante de alguna controversia o debate en el mundo occidental». Lo mismo puede decirse de las académicas y feministas occidentales, ya que, aunque utilizaban materiales sobre las mujeres del Tercer Mundo, no estaban verdaderamente interesadas en los puntos de vista o en las preocupaciones de aquéllas sobre

las que estaban escribiendo. Estaban preocupadas por ellas mismas y por su propia rebelión. Los temas que les afectaban se ubicaban en Occidente y, sin embargo, su ilustración venía de otros lugares. En la introducción de Rosaldo & Lamphere (1974), que en mi opinión supone el pistoletazo de salida para los debates feministas de los setentas, leemos:

> Cada vez somos más conscientes de las desigualdades sexuales en las instituciones económicas, sociales y políticas, y estamos buscando las maneras de combatirlas... las feministas contemporáneas apenas han empezado a destapar la profundidad y la omnipresencia de nuestra desigualitaria ideología sexual... estamos buscando formas de pensarnos.

Esta colección de poderosas antropólogas en los EE.UU., reaccionando contra el androcentrismo en la disciplina, se reunió para organizar una serie de conferencias que se focalizarían en las mujeres. Pero, antes de evaluar el material recogido sobre mujeres, ya se había alcanzado una conclusión. Para ellas, la inferioridad universal de la mujer, social y cultural, era una premisa, una asunción, previa: «la asimetría sexual es hoy en día un factor universal de la vida humana». Esta especie de presunción global es etnocéntrica en sí misma. Más aún, la dicotomía doméstico/público, que les llevó a la conclusión que los roles maternal y doméstico eran los responsables de la supuesta subordinación universal de las mujeres, constituía en realidad un rasgo característico de su clase y de su cultura particulares. Estas antropólogas postdoctorales no se habían desantropologizado a sí mismas antes de embarcarse en el gigantesco proyecto de explicar la condición de las mujeres en sociedades elegidas al azar en todo el Tercer Mundo.

Debido a que se referían principalmente a ellas mismas y a sus propias necesidades, sus conclusiones son necesariamente etnocéntricas. De ahí su llamada a los cambios en dos direcciones: una, que se debe hacer que los hombres participen en la educación de los niños y en las tareas domésticas; dos, que las mujeres deben «participar en igualdad con los hombres en el mundo público del trabajo». En breve, la demanda era por la igualdad sexual en todos los ámbitos de la vida. Pero, como veremos más adelante, las mujeres del Tercer Mundo no identificaron las mismas prioridades en la reciente Conferencia de Cierre de la Década de las Mujeres, organizada por las Naciones Unidas en Nairobi, en 1985. Como se ha informado ampliamente, las feministas occidentales utilizaron los datos del Tercer Mundo para basar las proposiciones pensadas para Occidente, como si Occidente representase al mundo entero: ¡exactamente como antes lo habían hecho los antropólogos varones!

Rosaldo y Lamphere (1974) lograron mostrar las limitaciones de emplear analíticamente el sexo como la base de una división simple de las realidades sociales. Su libro desencadenó un nuevo punto de partida en los estudios sobre mujeres: la cuestión del género como una construcción cultural (véanse, por ejemplo Oakley, 1972; Friedl, 1975; Maccormack & Strathern, 1980; Ardener, 1975, 1978, 1981; Ortner & Whitehead, 1981).

Mientras antropólogas influyentes se reunían en los EE.UU., sus homólogas hacían lo propio en el Reino Unido. Las feministas del Reino Unido también recurrieron al Tercer Mundo, a pesar de que sus objetivos se enraizaban en Occidente. El prefacio de Caplan y Bujra (1978), por ejemplo, afirmaba que «nuestro objetivo era producir un libro que contribuyese al creciente debate académico sobre las mujeres y, al mismo tiempo, fuese accesible y relevante para los asuntos que preocupan al movimiento de mujeres». En el ensayo introductorio de Bujra, leemos que también deseaban contribuir «al debate actual en el movimiento de mujeres sobre la noción de "hermandad femenina", de *sisterhood*». Como en otras obras publicadas anteriormente, las contribuciones de este libro trataban sobre sistemas parciales y, por lo tanto, ofrecían retratos fragmentarios, cuando no simplemente inadecuados, de la situación de las mujeres en las sociedades abordadas en los escritos. Sin embargo, a diferencia de sus colegas estadounidenses, tenían en cuenta factores que pueden dividir a las mujeres como el género, la clase social, el estatus, la edad o la filiación de parentesco. A pesar de que extraían sus materiales de reflexión del Tercer Mundo, ninguna tomó en consideración el tema del racismo, que se refiere directamente a la forma cómo, desde Occidente, ellas mismas ven a las mujeres del Tercer Mundo y cómo se relacionan con las mujeres negras. Y, sin embargo, el racismo es un factor crucial en toda la noción de *sisterhood*, ya sea con el propósito de la solidaridad femenina o para la acción política cooperativa. De no tener en cuenta el racismo, el interés por la noción de *sisterhood* se reduciría a otra investigación antropológica abstracta en la auténtica tradición de la antropología masculina.

De todas formas, Caplan y Bujra (1978) deben ser elogiadas por reconocer la utilidad del estudio de la cooperación entre las mujeres, especialmente por lo que se refiere a la acción política y a la solidaridad. Pero, hay que cuestionar la elección de las mujeres objeto de estudio en Mathare (Nelson, 1978), ya que la propia autora afirma que esas mujeres «no han aprendido a funcionar efectivamente como un grupo en la arena política». La elección de estudiar productoras locales de cerveza, acosadas e impotentes, que echan mano a cualquier medio para salir adelante, refuerza la visión racista, según

la cual, las mujeres africanas se prostituyen para sobrevivir (para un libro igual de tonto sobre las mujeres africanas, véase Little, 1973: que un profesor universitario pudiera descender al «sucio cotilleo» sobre las mujeres africanas sin propósito político alguno es algo que desafía a la imaginación). ¿Por qué, cuando se trata de cualquier otro sitio, se seleccionan estudios de caso de cooperación entre mujeres de clase media, pero, cuando se trata de datos africanos, solo se eligen a los más oprimidos como muestra? Una representación de las mujeres africanas como sujetas a una privación universal y en todos los sectores lo único que hace es reforzar el racismo.

Amos y Parmar (1984) también han señalado la característica de clase de este tipo de estudios en su crítica a la orientación de las contribuciones recogidas por Caplan y Bujra (1978). Escriben:

> No hay disculpa, ni siquiera conciencia, para las contradicciones de las feministas blancas que actúan como antropólogas que estudian mujeres de pueblo en la India, África o China, buscando pruebas de la existencia de concienciación feminista y solidaridad femenina. Más aún, una se pregunta por qué les resulta más fácil estudiar mujeres de clase media en la India y sus organizaciones para probar que «estas mujeres se organizan para proteger los privilegios de clase a través de actividades que complementan la posición objetiva de sus respectivos maridos en la jerarquía de clase» que estudiar o examinar la posición de clase de la mayoría de las mujeres blancas que actúan en las organizaciones de mujeres en Europa occidental, o que examinar cómo estas mujeres (blancas) tienen diferentes intereses y diferentes grados de poder, de acuerdo con su clase, edad, raza y sexualidad, y cómo se organizan en consecuencia para proteger sus intereses. Al adoptar los métodos de investigación y los marcos teóricos de los académicos varones blancos, mucha de la literatura académica feminista no logra desafiar las premisas de las que parten –las mismas que las de sus colegas varones– y cuyo chovinismo racial acaban replicando, con lo cual, nos son de poca utilidad.

Me parece que lo que Evans-Pritchard, dijo en 1965 sigue siendo cierto hoy en día:

> No he sido capaz de descubrir ningún libro que puede ser considerado como un estudio sociológico del estatus de la mujer en la sociedad inglesa moderna; de hecho, un escrito reciente del Sr. McGregor, de esta misma universidad (de Londres), que aborda la literatura sobre este tema y que fue publicado en el *British Journal of Sociology* (1955), bajo el título «La posición social de las mujeres en Inglaterra, 1850-1914», confirma que tal estudio no existe, 81965, pp. 43-44).*

* El título completo, bien significativo para el propósito de Evans-Pritchard es «The Social Position of Women in England. 1850-1914. A bibliography». *(N. del T.)*

Si las antropólogas pueden embutir la totalidad de las mujeres del Tercer Mundo en un solo libro, seguramente las mujeres británicas tampoco requerirán más de un libro. La gran pregunta es, por lo tanto: ¿con qué han estado comparando a las mujeres del Tercer Mundo en sus caprichosas formulaciones teóricas?

Entre las definiciones con suposiciones etnocéntricas implícitas que se usan universalmente en los textos académicos feministas en Occidente, se cuentan las de maternidad, matrimonio y familia. De ahí, su condena, a las costumbres de otras gentes, a usos tales como el matrimonio acordado o la poliginia, que son entendidos como formas de explotación de las mujeres. Tal como argumentan Armos y Parmar (1984) o también Mama (1984), la implicación para las familias negras que viven en Gran Bretaña es que esta condena nutre de información falsa a la policía y al estado racista y, en consecuencia, apoya aquella legislación y aquellas políticas que son opresivas y discriminadoras para con las gentes negras, en ámbitos como la adopción, la acogida familiar, la inmigración, etc. Consciente o inconscientemente están representando el mismo papel que los antropólogos varones representaron para los colonialistas y para la CIA, en Estados Unidos.

Me parece, pues, que esperar que las mujeres negras separen el racismo del feminismo o que minimicen el racismo en favor de la distinción de clase –que es la posición de las feministas y de los socialistas internacionales, tal como se puede comprobar en el número doble de *Review of African Political Economy*, 27/28, 1984– es echar sal en la herida. Las feministas socialistas y radicales argumentan y teorizan sobre la necesidad de un movimiento de mujeres autónomas, postulan feminismo antes que socialismo, y se enfrentan al sexismo en el interior de sus organizaciones socialistas mixtas, con lo cual, sugieren que la relación con los hombres socialistas es meramente una alianza (véase Barrett, 1980). Debido a que nunca han abordado la cuestión de la raza, nunca se les ha ocurrido que sus hermanas negras sigan el mismo tipo de argumento para priorizar la raza.

Dos teóricas reconocidas del feminismo socialista han publicado recientemente un artículo que indica que las mujeres blancas por fin pueden estar reaccionando a los gritos airados de sus hermanas negras y, por consiguiente, reconociendo su propio racismo, su propio etnocentrismo, y empezando a hacerle frente (Barrett & McIntosh, 1985). La retractación de Barrett y Mcintosh llega hasta el punto de reevaluar sus publicaciones anteriores y señalar sus errores y omisiones por lo que respecta a las mujeres negras y a las mujeres de otras minorías étnicas. Ahora bien, por valientes que hayan sido es-

tas dos feministas, lo que las mujeres africanas no quieren es una nueva oleada de excusas procedentes de Occidente, como tampoco se dejan impresionar por un puñado de artículos dispersos y fragmentarios, aunque podrían convertirse un punto de partida. Mi propia posición es la de refrendar con fuerza una llamada al diálogo constructivo.

En términos de material de referencia para ese diálogo, es lamentable que la mayoría de la información sobre mujeres africanas que resulta accesible a las mujeres negras en Occidente haya sido recogida, interpretada y redactada por mujeres blancas, desde su punto de vista, mujeres que encarnan todos los defectos que he comentado anteriormente. La visión distorsionada que se ofrece sobre la condición de las mujeres del Tercer Mundo es especialmente peligrosa y poco satisfactoria en el caso de África. En los Estados Unidos, el Caribe y la Gran Bretaña, por ejemplo, donde hay comunidades de origen africano, las luchas constantes contra el racismo y contra las culturas dominantes opresivas han requerido una búsqueda de las raíces. Esto es particularmente cierto para las mujeres negras que buscan la autonomía por medio de la escritura creativa y de la participación en organizaciones formales e informales. Luego, existe una curiosidad creciente acerca de la «Tierra madre»,* el país de los ancestros, así como una búsqueda continua de recursos culturales.

Ya hay algunos indicios de que las lesbianas negras están usando semejantes interpretaciones de situaciones africanas, llenas de prejuicios, parara justificar sus elecciones en materia de orientación sexual, desde un planteamiento que tiene sus raíces y su significado en Occidente. Por ejemplo: las lesbianas negras están rebuscando entre la información sobre relaciones de las mujeres africanas y están interpretando algunas de ellas como relaciones lésbicas (Carmen *et al.*, 1984). ¿Qué prejuicios y que presunciones están imponiendo al material africano? ¿Hasta qué punto es beneficioso para las mujeres lesbianas interpretar como lésbicas prácticas tales como los matrimonios entre mujeres? (Lorde, 1984). Tal interpretación de, por ejemplo, los casos citados en este libro sería totalmente inaplicable, escandalosa y ofensiva para las mujeres nnobi,** ya que los vínculos

* La autora usa la palabra *Motherland*, que suele ser traducida por «Madre Patria» en contextos como éstos, pero esta expresión no se adecua al texto de Amadiume ni por su lenguaje sexista, ni por su referencia connotada por el uso a estado-nación. De ahí la combinación de una traducción literal y una interpretación cultural inclusiva del término, tanto para la diáspora reciente como para la remota. *(N. del T.)*

** El pueblo nnobi, estudiado en el presente texto, forma parte de la etnia igbo o ibo, del sudeste de Nigeria. Da nombre a la población de Nnobi, al este del bajo Níger, en el estado de Anambra, a pocos kilómetros de Nnewi. *(N. del T.)*

fuertes y el apoyo mutuo entre ellas no implican prácticas sexuales lésbicas. En nuestra búsqueda de poder, o de modelos más positivos y de imágenes de mujeres poderosas, hay un límite para la distorsión de los hechos o para la imposición de nuestros propios deseos y fantasías. En consecuencia, la política de las mujeres se está haciendo más compleja.

Se puede aceptar que las mujeres negras en Occidente demanden visibilidad y se formulen la pregunta que Sojourner Truth* lanzó a los cuatro vientos en la América decimonónica: «¿Acaso no soy una mujer?». Sin embargo, las mujeres africanas y del Tercer Mundo están preguntado otra cosa a las antropólogas y feministas occidentales: «¿Por qué el interés en nosotras? ¿Por qué queréis estudiar a las mujeres africanas?». Es una pregunta muy pertinente que hace que las mujeres académicas más honestas y sensibles se pongan nerviosas cada vez que presentan ponencias sobre mujeres africanas para una audiencia que incluya a su vez mujeres africanas y otras mujeres negras. Una vez, en un seminario de este tipo, le pregunté a una joven mujer blanca por qué estaba estudiando antropología social. Ella respondió que tenía la esperanza de ir a Zimbabwe y sentía que podía ayudar a las mujeres de allí, aconsejándoles cómo organizarse. Las mujeres negras en la audiencia quedaron boquiabiertas de asombro. Ahí estaba alguien que apenas había superado la niñez, que acababa de empezar en la universidad y que nunca se había librado a una guerra en su vida. ¡Y estaba planeando ir a África para enseñar cómo organizarse a mujeres veteranas en la lucha por la liberación! Éste es el tipo de actitud arrogante, si no absurda, que nos encontramos repetidamente. Le hace a una pensar: mejor los lejanos antropólogos de salón que estas «hermanas». Una mujer africana, invitada a comentar un libro sobre mujeres africanas escrito por mujeres europeas, dijo que ella no podía entender por qué había sido invitada a esa reunión, ya que después de ver el libro, se había dado cuenta que las palabras del texto habían sido escamoteadas de sus verdaderas fuentes o, parafraseando el dicho, tomadas de la boca del camello: la hermana procedía del norte de África.**

* Sojourner Truth («Residente [en] la verdad») es el nombre que adoptó Isabella Bornefree (1797-1883), una conocida abolicionista y antigua esclava afroamericana. Famosa en la historia feminista por su disertación «Ain't I a Woman?», presentada ante la Convención por los Derechos de la Mujeres en Ohio (Akron), en 1851. *(N. del T.)*

** La expresión inglesa *from horse's mouth* indica que la información ha sido extraída directamente de las personas implicadas en aquello de lo que se habla. Es una expresión muy indicada para evocar el trabajo de campo antropológico (en particular el recursos a informantes privilegiados, tan característico de la metodología impulsa-

Así pues, no sorprende que la ira y la amargura sentida por las mujeres del Tercer Mundo se dirijan más hacia las académicas y feministas occidentales que hacia los antropólogos varones. Las mujeres del Tercer Mundo se oponen, entre otras cosas, a la imposición de conceptos, de propuestas de soluciones políticas y de los términos de relación. Estas objeciones han sido expresadas por un grupo de académicas africanas, que, en reacción al imperialismo de las feministas occidentales, formaron una asociación y difundieron un comunicado. (Association of African Women for Research and Development, «Asociación de Mujeres Africanas para la Investigación y el Desarrollo», 1982). La ampliamente respetada escritora y feminista egipcia El Saadawi ha planteado objeciones similares desde el punto de vista de las mujeres árabes. En particular, en referencia a la cuestión de la circuncisión femenina, establece de manera convincente que las mujeres estadounidenses y europeas no están en posición de diferenciarse y de sentirse superiores a las mujeres africanas y árabes, ya que ellas mismas son víctimas de una «clitoridectomía cultural y psicológica» (El Saadawi, 1980; véase el prefacio).

Cada vez que hablan las mujeres del Tercer Mundo queda claro que el etnocentrismo, el racismo y el imperialismo constituyen una profunda divisoria entre la mujeres blancas occidentales y el resto de mujeres del todo el mundo. A estos factores, se debe añadir la utilización y la referencia aleatorias y descontextualizadas de datos procedentes de las mujeres del Tercer Mundo, informaciones que son solo aspectos parciales de otros factores sociales y culturales activos en sus sociedades. Este uso es una explotación. Y lo que es peor, presenta un cuadro distorsionado de la condición de las mujeres del Tercer Mundo.

Resulta irónico que, frente a un faccionalismo y una desintegración crecientes en el movimiento de mujeres occidentales, recientemente ha surgido un énfasis cada vez mayor en una hermandad de mujeres (*sisterhood*) mítica. En esta búsqueda, el enfoque de Occidente, donde las relaciones entre las mujeres están comparativamente subdesarrolladas, ha sido arrogante y deshonesto. No se han abordado los datos africanos para aprender de ellos, para aprender de otras que a menudo tienen concepciones más desarrolladas de la solidaridad y de la organización de las mujeres. Al contrario, la in-

---

da por Franz Boas), pero, en ciertos contextos, como el indicado por la autora, la idea evocada es la de plagio. Según Amadiume, la investigadora nordafricana que recurrió a la expresión lo hizo con una paráfrasis («*from* camel's *mouth*») que marcaría la identidad cultural de las verdaderas productoras de la información, ya que al Norte del Sáhara, el camello es más idiosincrático, más típico, que el caballo. *(N. del T.)*

tención persistente ha sido buscar una falsa solidaridad sobre la base de aquello que entienden como las raíces comunes de la opresión.

Esto queda ejemplificado por estudios tan escandalosos como Cutrufelli (1983), que describe a las mujeres africanas como oprimidas e impotentes de manera generalizada. Admite la inmensa diversidad de culturas y áreas geográficas, al ilustrar sus afirmaciones y argumentaciones, pero, no obstante, el continente africano le parece un todo sociocultural. Parte de conclusiones previas acerca de los efectos bien del colonialismo bien de la economía monetaria sobre el matrimonio africano, sobre el parentesco africano, sobre la mujer africana, etc., y selecciona un grupo étnico completo como representante del conjunto de África. Alternativamente, toma muestras al azar de cualquier lugar en el continente, del África oriental a la occidental, del África francófona o anglófona. Incluso un caso aislado publicado en un diario sensacionalista como es *Drum* es utilizado como una acusación de poligamia (1983, p. 54). Ésta es la introducción a las mujeres africanas que Cutrufelli ofrece a los académicos italianos. Amina Mama (1984) realizó una crítica de este libro que vale la pena leer. En contra de la apelación de Cutrufelli a la «unicidad»,* las mujeres del Tercer Mundo solo pueden ignorar las diferencias históricas y culturales a su costa, en vista de los daños infligidos por el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo de las feministas occidentales.

De hecho, unas pocas mujeres occidentales, desencantadas con su propia cultura, se están ahora volviendo hacia el Tercer Mundo para reexaminar los «datos brutos». Después de haber espiado las conversaciones de las mujeres del Tercer Mundo, y sin esperar nombramiento alguno, se erigen en campeonas de nuestras instituciones culturales, ¡apresurándose a acceder a las editoriales antes que nosotras! Germaine Greer, por ejemplo, había sido considerada como la suma sacerdotisa de la liberación sexual de las mujeres (Greer, 1971). Ahora ha cerrado el círculo para apoyar aspectos de las culturas tradicionales del Tercer Mundo que, hasta recientemente, tanto ella como otras feministas occidentales había condenado como primitivas y opresivas. Entre estas instituciones y usos, se encuentran la poligamia, el *coitus interruptus*, la castidad, las medicinas tradicionales de las mujeres, la familia extensa y el velo islámico (Greer, 1984). Un uso de la información tan inadecuado y fuera de contexto socava los combates políticos y las contradicciones internas de las mujeres de esas sociedades.

* *Oneness* en el original. *(N. del T.)*

Vista su incapacidad para consolidar su propio movimiento de mujeres, las mujeres occidentales no están en posición de decir a las mujeres del Tercer Mundo qué es bueno para ellas. Las divisiones entre las mujeres occidentales crecen día a día, como lo hace su confusión sobre la necesidad de soluciones político-económicas frente a soluciones psicosexuales. A juzgar por mi experiencia general en Occidente y mi trabajo en el gobierno local en Gran Bretaña, la obsesión por los asuntos sexuales y por el proselitismo del lesbianismo (distinto de las lesbianas) ora domina ora divide los colectivos de mujeres, sus grupos, sus organizaciones y las discusiones que albergan. La editorial del número II de *Feminist Review* (junio, 1982), un especial sobre sexualidad, afirma que «politizar la sexualidad ha sido uno de los logros más importantes del Movimiento de Liberación de las Mujeres». Como es natural, estas prioridades de Occidente resultan totalmente ajenas y lejanas a las preocupaciones del grueso de las mujeres africanas. Estas diferencias básicas de interés y de preocupación abren otra gran brecha entre las mujeres occidentales y las del Tercer Mundo, una brecha que, tal como ya se ha hecho notar, fue ampliamente dada a conocer en la Conferencia de Clausura de la Década de las Mujeres, que tuvo lugar en Nairobi en 1985. Generalizando demasiado, como inevitablemente ocurre en toda conferencia mundial, se identificaron las prioridades de las mujeres del Tercer Mundo con problemas de desarrollo, de construcción nacional, de luchas internas de género y de luchas de liberación (*West África*, 22 y 29 de julio de 1985.

Por consiguiente, todo trabajo llevado a cabo por mujeres del Tercer Mundo debe ser político, desafiando los nuevos y expansivos sistemas patriarcales que se han impuesto en nuestras sociedades debido a la influencia del colonialismo, así como de la educación y de la religión occidentales. No podemos permitirnos ser investigadoras indiferentes, comentaristas de los combates en los cuales se hallan enzarzadas las mujeres de nuestros países. Además de indagar sobre los sistemas socioculturales que han garantizado su poder en tanto que mujeres desde el pasado hasta la actualidad, y hacer llegar las correspondientes recomendaciones a sus respectivos gobiernos, las mujeres africanas y del Tercer Mundo todavía tienen que representar un papel decisivo a la hora de revelar las contradicciones existentes en sus sociedades, así como de registrar la historia propia con la intención de oponerse, cuando sea necesario, a la discriminación contra la mujeres, al tiempo que avanzan positivamente hacia la consecución de más poder para las mujeres y de una sociedad más igualitaria para todo el mundo.

Fue, naturalmente, a partir del conocimiento de mi propio pueble

como llegué a reconocer que una gran parte de lo que las antropólogas y las feministas occidentales estaban diciendo sobre la falta de poder de las mujeres africanas era incorrecto. No era suficiente con gritar de rabia en los coloquios y reuniones o enfrascarse en acalorados debates con los amigos y amigas. Decidí que lo mejor era volver a casa y, con la ayuda de las propias gentes nnobi, escribir nuestra propia historia social, especialmente desde el punto de vista de las mujeres. Es por ello que he llevado a cabo una investigación muy detallada in mi propia ciudad de origen, donde creo que tengo derecho a formular preguntas, a actuar como portavoz y a hacer recomendaciones para el cambio y la mejora. La perspectiva adoptada en el estudio debía ser forzosamente la del género y el sexo, dada la singularidad del sistema de género igbo.*

Maurice Godelier sugiere que podría haber al menos 10.000 sociedades de mujeres en el globo, de las cuales, los antropólogos habrían estudiado entre 700 y 800. Aún choca más enterarse de que «menos de cincuenta monografías se han consagrado a las relaciones entre mujeres y hombres» (Godelier, 1981). Existe, pues la necesidad de material sobre mujeres recogido y explicado por las propias mujeres africanas y tercermundistas, un material que se podría trabajar y analizar, tal como se proponía en el AAWORD, taller que giró en torno a la metodología de investigación sobre mujeres, y que tuvo lugar en Dakar, Senegal, en diciembre de 1983 (véase *Women in Nigeria. Newsletter*, vol. 2, n.° 5, abril de 1984, p. 9). La esperanza es que este libro sea uno de esos estudios. Se puede argumentar que, debido a su bagaje plural y multicultural derivado del legado colonial, las mujeres del Tercer Mundo están más cualificadas para llevar a cabo estudios comparativos y para plantear afirmaciones aseveraciones generalizadas sobre las posición de las mujeres en sus propias sociedades. En consecuencia, estamos esperando las invita-

* Los igbo i ibo (transcripción habitual en el pasado) constituyen uno de los grupos étnicos más nutridos de Nigeria, sumando según algunos observadores más de 30 millones de personas (la mayoría hablan la lengua igbo, cercana al yoruba, dentro del grupo Volta-Níger de la familia Níger-Congo). Su tierra de origen está en el sudeste del país, en el curso bajo del Níger. Es decir, forman el grupo mayoritario de la población del área más densamente habitada de Nigeria (Delta, Oil Rivers) y una de las más densas de África, lo cual indica una potente economía precolonial. Históricamente, la organización política de la etnia ha sido fragmentada y descentralizada, pero ello no evitó que protagonizase la primera gran contienda secesionista del África postcolonial, la célebre guerra de Biafra. Igualmente, pese a su notable diversidad interna en todos los campos (parentesco, religiosidad...), los igbo mantienen una fuerte identidad cultural que se traducen en un enorme potencial para generar redes y alianzas, que, en los últimos años, han tenido un papel particularmente relevante en la diáspora. *(N. del T.)*

ciones y becas procedentes de instituciones de Occidente para investigar sobre las mujeres occidentales, de tal manera que podemos empezar a corregir el balance investigador actual.

Barbara Rogers (1980) ha adoptado y argumentado un rol más aceptable para las mujeres occidentales. Éste consistiría en monitorizar las políticas y las actividades de las agencias internacionales de desarrollo, desvelando su sesgo etnocéntrico. Al hacerlo, estarán trabajando en el interior de la cultura que mejor conocen, la suya. Las mujeres negras no rechazan el apoyo y la alianza con las mujeres blancas, ya que hay campañas de masas, en las cuales, las mujeres blancas pueden ayudar sin tener que colarse hasta las portadas, hasta los titulares, sin usurpar, pues, el combate y la rabia de las gentes. Un rol menos glorioso consiste en recoger y publicar lo que las mujeres del Tercer Mundo están diciendo, como si fuesen las mujeres blancas quienes estuviesen en el origen de esos pensamientos y de esas argumentaciones. Dado el monopolio de los recursos [editoriales científicos], ésta es otra forma de explotación que ya no sorprende: roban las palabras de sus verdaderas autoras, «de la boca del caballo», como se suele decir en inglés.

Y acabo con una breve nota terminológica. Debo señalar que he retenido el término «feminista» a pesar de la controversia sobre lo que significa y a lo que se refiere. El significado que yo le he atribuido es el de conciencia política de las mujeres, una conciencia que conduce a un fuerte sentido de autopercepción, de auto estima, de solidaridad femenina y, en consecuencia, a un cuestionamiento y una oposición activa contra las desigualdades* de género en instituciones y sistemas sociales. Como se verá a partir de la información igbo, la militancia feminista en este sentido ha sido una realidad constante para las mujeres de las sociedades tradicionales igbo: luego, se puede decir que, comparativamente, es en el mundo occidental donde esa militancia es un fenómeno comparativamente nuevo, a la vez que el monopolio de una pequeña élite.

* La expresión utilizada por Amadiume es *gender inequalities*, es decir, literalmente, «desigualdades de género». Sin embargo, la exploración de la diferencia como clave del trabajo de la autora sugiere que una traducción mes ajustada sería «inequidades de género» (en inglés, *gender inequities*). *(N. del T.)*

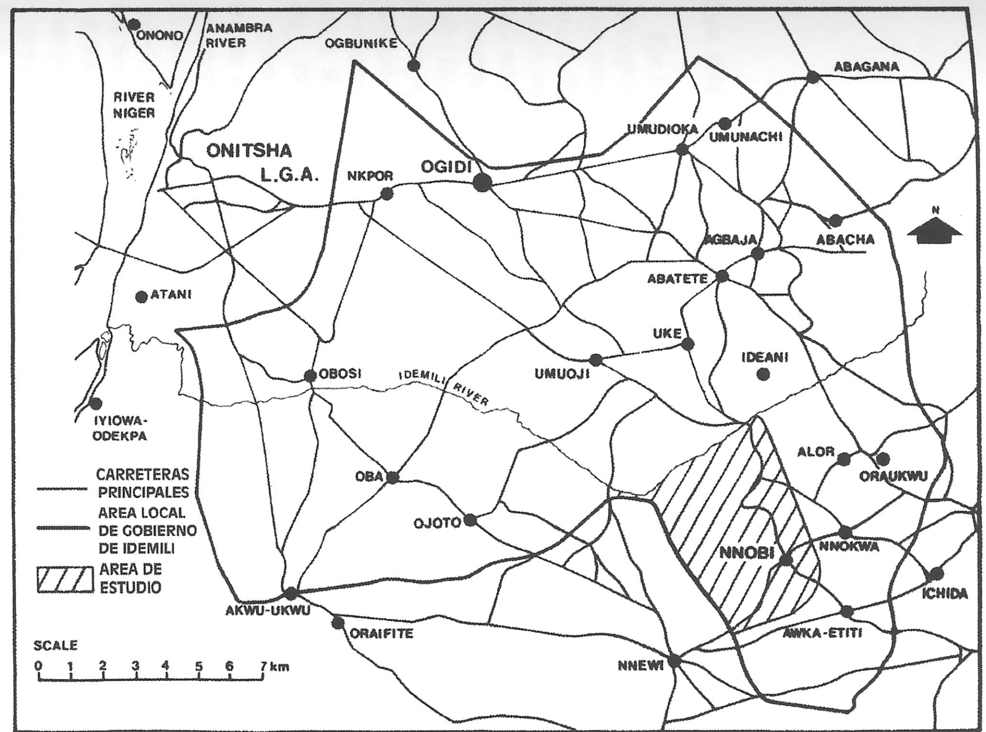
Agradecimientos

Al expresar mi gratitud al pueblo nnobi, no sabría por dónde empezar a nombrar a todas aquellas personas que, de una u otra forma, han contribuido a este trabajo. No obstante, muchos nombres aparecen en el libro. Estoy enormemente agradecida a mi padre, el Jefe Solomon Amadiume, por sus ánimos, por su perspicacia y por la asombrosa riqueza de su conocimiento. Si lo hubiera referenciado en los capítulos, su nombre habría aparecido en cada página. Mi agradecimiento también va hacia mis «esposas» y líderes del Consejo de Mujeres, por su amor y por su apoyo. No puedo describir aquí el sentimiento de unidad y de fuerza que sentí entre estas «matriarcas». También estoy agradecida a «los chicos y las chicas» de los institutos de secundaria de Nnobi, por ayudarme en la recogida de datos. El mapa de Nnobi que aparece en este libro fue confeccionado a partir de los mapas de los señores G. C. Egboh y J. S. C. Okigbo. Muchas gracias a ambos.

En un tono más personal, y con un nudo en la garganta, agradezco a mi madre, Janet Onuegbunam, una hija de Enugu-Ngwo,* que tuvo que viajar muy lejos para casarse en Nnobi. Murió a la edad de 55 años. La mujer más bella, para contemplar o para conocer, con la que yo me haya encontrado. Animó y apoyó la educación de sus hijas, de tal manera que tuviésemos más opciones que las que ella había tenido. Es a ella a quien debemos cualquier concienciación feminista que podamos haber reivindicado. Debo también mencionar a mi hija, Nkemdilim, que nació unas pocas semanas antes de

* Ngwo (la autora escribe Ngwuo) es una pequeña ciudad del estado de Enugu, inmediatamente al este del de Anambra, donde se encuentra Nnobi, a unos 80 km de Ngwo. Su población se identifica con el nombre de la ciudad, en especial cuando se trata de gentes del pueblo igbo, muy mayoritario localmente. *(N. del T.)*

que muriese mi madre y, así, me ató a este mundo después de que mi madre lo hubiera dejado. Desde entonces, ha habido otro recién llegado en la familia: es mi bebé Sulaiman, que, junto con su hermana, ha devuelto la dulzura a mi vida. Shaikh Hassan Cissé y Madina Kaolack, siempre estáis en mi mente. Estoy profundamente agradecida a cuatro personas que me ayudaron cuando estaba aislada e incapacitada debido a las prácticas del cuidado de niños en Occidente: son Amina, Maria, Kojo-Seb y Laura. Y, en una categoría en sí misma, quiero mostrar aquí mi agradecimiento a mi amiga Judi Kimble, que murió de cáncer cuando aún era muy joven. Judy me dio apoyo moral y práctico durante la redacción del libro.



Mapa 1. Ciudades en el área local de gobierno de Idemili

Introducción

Las mujeres igbo y la literatura sobre mujeres

Por lo general, hay acuerdo en que, en la historia de la literatura antropológica, las mujeres igbo de Nigeria oriental fueron de las primeras en captar la atención de los investigadores, en tanto que un grupo distinto de los hombres igbo. Este reconocimiento solo se alcanzó tras manifestaciones masivas, tanto pacífica como violentas, tras revueltas y, finalmente, después de una guerra abierta contra el gobierno colonial británico, en 1929. Desde entonces, las mujeres igbo fueron reconocidas universalmente como las más militantes de las mujeres. En consecuencia, no sorprende que se hayan citado o incluido datos sobre las mujeres igbo en muchas contribuciones importantes a la antropología feminista (véanse, por ejemplo, Paulme, 1963, Rosaldo & Lamphere, 1974, S. Ardener, 1975, 1978, Hafkin & Bay, 1976, Caplan & Bujra, 1978).

Para 1929, el gobierno colonial británico había admitido finalmente que se estaba enfrentado a dos problemas en Igboland: 1) la gente en su conjunto se estaba revelando imposible de gobernar; 2) las mujeres se rebelaban y amotinaban en toda la región, mostrando una militancia con la cual los administradores y los etnógrafos no estaban familiarizados. Así pues, el gobierno colonial envió administradores y etnógrafos sobre el terreno para estudiar los sistemas políticos indígenas de los igbo. Inevitablemente, los etnógrafos experimentados eran hombres y estudiaban a sus homólogos masculinos. Por lo tanto, las primeras publicaciones fueron descripciones generales que presentaban un sesgo masculino (véanse Meek, 1937, Basden, 1938, Forde & Jones, 1950). Más tarde, les siguieron otros estudios sobre cuestiones más específicas, aunque se publicaran de todas formas con títulos generales (por ejemplo, Uchendu, 1965).

También estaban los papeles de G. I. Jones, distribuidos entre varias publicaciones desde los cuarenta a los sesenta y que tocaban diversos aspectos de los sistemas igbo (véase la bibliografía). Es asombroso que, pese a la preminencia de las mujeres igbo, ninguno de estos estudios se concentrase especialmente en ellas.

Contribuciones posteriores se ocuparían más de corregir la impresión general, según la cual, el pueblo igbo poseía sistemas de filiación fundamentalmente patrilineales y sistemas políticos descentralizados. S. Ottenberg (1968) reveló el sistema de filiación dual del grupo de Afikpo. P. O. Nsugbe (1968) insistió en el sistema matrilineal de los Ohaffia. I. Nzimiro (1972) y R. N. Henderson (1972) localizaron sistemas estatales centralizados entre las sociedades igbo al este y al oeste del río Níger.

Además de las publicaciones de M. D. W. Jeffreys, entre 1935 y 1956, y las del arqueólogo T. Shaw, en los sesenta y setenta, acerca de los reyes divinos de Nri, el antropólogo M. A. Onwuejeogwu publicó varios textos sobre el mismo tema.[1] E. Ischei (1974) continúa siendo el primer y único relato histórico completo sobre los igbo.

Así pues, resulta claro que el grueso de los estudios igbo no se han focalizado en cuestiones feministas o en las políticas de sexo y de género. Se podría haber aprendido mucho de las dos mujeres británicas que fueron enviadas para llevar a cabo estudios en las provincias igbo del sur, tras la Guerra de las Mujeres, en 1929. El estudio de la Sra. Leith-Ross, centrado exclusivamente en las mujeres, es el relato de la esposa de un funcionario colonial, sin experiencia ni formación, que describe sus vivencias e impresiones en un área igbo limitada y que fue publicado bajo el amplio y ambicioso título de *African women* («Mujeres africanas»). Se lee más bien como un diario, lleno de afirmaciones contradictorias derivadas del racismo de la autora.

Los «nativos» son descritos como «unos salvajes sin apenas tutela», «todavía insuficientemente desarrollados» (1939, p. 44). Sin embargo, el mismo pueblo era capaz de dotarse de un destacable sistema de gobierno, tal como señaló la propia Leith-Ross. «Parecía tan natural toparse con una u otra forma de autocracia allá donde se fuese África, que resultaba imposible imaginar siquiera una democracia tan absoluta como la de los Ibo» (1939, p. 68). Y continuaba escribiendo; «puede que ni tan solo ahora hayamos captado el alcance del genio del pueblo ibo». Al mismo tiempo, observó que los campesinos tradicionales yoruba carecían de inteligencia general o de capacidad de pensar (1939, p. 112), mientas que los igbo:

poseían inteligencia tal como nosotros la entendemos, en tanto que capacidad de pensamiento y de razonamiento. Con todo, debido a que su pensamiento todavía permanece casi por completo autocentrado, su inteligencia resulta muy limitada, fluyendo en el más estrecho de los canales y haciéndose reflejo solo de los hechos más insignificantes; en consecuencia, no se puede contar con una capacidad racional como la suya, tan poco ejercitada. Son peligrosos en el sentido de que parecer estar mucho más avanzados de lo que están (1939, pp. 112-113).

En sus capítulos de conclusiones, que sugieren que había sido politizada por las mujeres igbo, Leith-Ross les aplica una serie distinta de adjetivos; «esta rara e incalculable fuerza... miles y miles de mujeres, ambiciosas, decididas, valientes, plenas de autoconfianza, duras trabajadoras, independientes...», para continuar con «su asombrosa energía, su capacidad de organización y de liderazgo, su sentido común práctico y su rápida aprehensión de la realidad» (1939, p. 337). Aun así, como puritana victoriana, desaprobaba el celo de las mujeres igbo por hacer dinero: «la mujer rica que [cada mujer igbo] espera ser no valdrá nada si no es, al mismo tiempo, una mujer virtuosa, una no necesitará suspirar en el momento de su muerte: «todas mis hogueras han quemado hierbas» (1939, p. 350). Al ocupar el puesto, extremadamente importante, de consejera colonial sobre la educación de la mujer en una enorme área constituida por las zonas septentrional y meridional de Nigeria, sugirió al gobierno colonial la creación de un puesto de Secretaria para Asuntos de Mujeres, en lugar del de Oficial de Distrito para Mujeres, cargo que se había propuesto para la provincia de Owerri* tras la Guerra de las Mujeres.

A diferencia de Leith-Ross, que había viajado por las tres provincias igbo, Green (1947) extrajo conclusiones generalizadores del estudió de un pequeños pueblo de 360 habitantes. Ambos estudios empezaban a vislumbrar distintos aspectos de la organización y de las actividades políticas de las mujeres en los mencionados pueblos y aldeas. No obstante, ambos libros son desorientadores como fuentes de referencia sobre el estatus ritual y político de la mujer en el territorio igbo. De hecho, su uso referencial por parte de Mba (1982) explica el conocimiento limitado del territorio por parte de ésta, así como sus consiguientes errores al explicar los roles rituales y políticos abiertos a las mujeres en los sistemas tradicionales igbo.[2]

Leith-Ross (1939) fue la primera en referirse al carácter único del sistema de género igbo. Aunque calificase el sistema de anormal, a

* Owerri es la provincia central, y la capital, del estado de Imo, en el corazón de Ibgoland, del territorio ancestral igbo. *(N. del T.)*

resultas de su perspectiva occidental, y aunque su libro sobre las mujeres igbo de la provincia de Owerri no sea ni teórico ni objetivo, entre líneas se pueden leer impresiones reveladoras, inmersas entre observaciones de un racismo descarado. Dado su conocimiento de la Guerra de las Mujeres y su experiencia de la militancia de las mujeres igbo, su declaración dirigida al gobierno colonial reza como sigue: «Las mujeres igbo en particular, por su número, su carácter industrioso, sus ambiciones, su independencia, están llamadas a jurar un rol director en el desarrollo de su país. Su cooperación será tan valiosa como su enemistad sería desastrosa» (1939, pp. 19-20).

Las mujeres igbo eran claramente diferentes de las mujeres europeas. Alguien con menos prejuicios habría contemplado con la mente abierta esas diferencias en los sistemas de género y, en consecuencia, en las correspondientes relaciones. Por ejemplo: Leith-Ross había observado que, abordando el concepto de reencarnación en uno de los pueblos, una mujer se podía reencarnar en un hombre, pero no al revés (1939, p. 101). Una mujer de mediana edad le había indicado que, para un hombre, querer ser una mujer sería una locura, mientras que varias de las mujeres presentes manifestaron que les gustaría convertirse en hombres. Leith-Ross malinterpretó completamente estas declaraciones de que apelan a una identificación obvia con la autoridad, los privilegios y el poder. Al fin y al cabo, se había socializado en la rígida ideología de género victoriana, en la cual, género y sexo se corresponden; en dicho sistema, los atributos y el estatus masculinos ser referían al sexo masculino biológico («hombre»), mientras que los atributos y el estatus femeninos se referían al sexo masculino biológico («mujer»). Romper este esquema inflexible comportaba la estigmatización. En consecuencia, no era habitual que se separase el sexo del género, ya no existía ambigüedad alguna de estatus respecto al género.

La flexibilidad de la construcción de género igbo significaba que el género se separaba del sexo biológico. Las «hijas» podían convertirse en «hijos» y, en consecuencia, varones en relación a sus esposas, etc. Leith-Ross se familiarizó con el feminismo y la ambición de poder de las mujeres igbo, pero entender que las mujeres que estudiaba no querían ser «hombres», sino «masculinas», estaba más allá del alcance de su imaginación. Es por eso que escribió un comentario tan etnocéntrico como el que sigue:

> Tuve la ocasión de asomarme a algunas concepciones peculiares del sexo que habría sido interesante estudiar: una especie de hilo de bisexualidad que lo enlaza todo (aunque creo que los hermafroditas son conside-

rados como una abominación), o tal vez sea una falta de diferenciación entre los sexos o, al contrario, la aceptación de la posibilidad de mudar de sexo.

Una percepción adecuada de este destacable sistema de género resulta crucial para entender y apreciar el estatus político que disfrutaban las mujeres en las sociedades igbo tradicionales, así como las opciones políticas que les estaban abiertas. Green (1947) también fue culpable de no distinguir el sexo del género, cayendo en la trampa de confundir la ideología de sexo y la de género, arruinando sus respectivos análisis. Así, Green adjetivaba de «femenino» al día (la agenda) de una mujer, pese a que sus actividades revelaban un grado notable de inversión en los roles de género. Lo que realmente quería decir es que el día era «femenino» en el sentido de la conspicua prominencia de la mujer y de la naturaleza exclusiva de sus actividades (actividades que eran, de hecho, masculinas, tal como describo en el capítulo 12), en comparación con las actividades públicas de la aldea, en las cuales, las mujeres estaban presentes, pero los hombres predominaban.

La separación analítica del sexo y del género ayudan a resaltar ocasiones y situaciones, en las cuales, las mujeres pueden ser varones y viceversa. Green omitió la investigación que esta dicotomía habría entrañado para las construcciones de género y para las relaciones de género y poder. Esta omisión sorprende cuando se piensa que Green había sido enviada sobre el terreno para estudiar los sistemas políticos igbo, tradicionales o indígenas, a raíz de las Guerra de las Mujeres en su área (1947, p. xiii). Al imponer las normas occidentales de género a la cultura igbo, los británicos contemplaron la agresividad y la militancia de las mujeres igbo durante la guerra como «masculinas».

Sin embargo, más recientemente, un número significativo de publicaciones importantes se han focalizado específicamente en las actividades políticas de las mujeres igbo y han puesto de manifiesto, con insistencia, la naturaleza de «sexo dual» del sistema político tradicional que confería poder a las mujeres (Okonjo, 1976; Van Allen, 1976; Mba, 1982).

La composición de sexos monista o monádica de estas organizaciones sociopolíticas linajeras confundió a Okonjo (1976, p. 45) al describir el sistema político como un sistema de «sexo dual»:

> Un cierto número de sociedades tradicionales del África Occidental presentan sistemas políticos, en los cuales, el sexo define y representa a los principales grupos de interés. Podemos etiquetar dichos sistemas organizativos como «sistemas de sexo dual», ya que, en su seno, cada sexo

gestiona sus propios asuntos y los intereses de las mujeres están representados en todos los niveles.

Okonjo ha caído en la trampa de clasificar a las mujeres en una categoría única, a pesar de sus propios datos (1976, p. 52), que muestran el contraste de intereses entre hijas y esposas. El mero hecho de la actuación de las hijas en colaboración con los hombres de su patrilinaje en interés de éste –sea como fuerza policial contra las esposas, como especialistas rituales que tratan las confesiones de adulterio y de infidelidad de las esposas, o como purificadoras de las abominaciones y contaminaciones del patrilinaje– muestra que no se puede hablar de los intereses comunes de las mujeres «representados a todos los niveles».

Okonjo también afirma:

> La organización de sexo dual contrasta con el sistema de «sexo monista», que caracteriza la mayor parte del mundo occidental y donde los hombres se reservan roles que comportan mayor estatus. En los sistemas de sexo monista, las mujeres solo pueden alcanzar distinciones y reconocimiento adoptando los roles de los hombres en la vida pública y desempeñándolos bien (1976, p. 45).

De nuevo, la teoría de Okonjo falla a consecuencia de las limitaciones impuestas por el uso del sexo como herramienta analítica en este contexto. En el sistema político onitsha,* vemos que las hijas también representaban roles masculinos en contextos rituales o asumiendo posiciones de autoridad respecto a las esposas. Aun así, Okonjo no define el sistema político onitsha como monista.

Creo que lo que Okonjo trata es el dinamismo sociocultural de género. Desde una perspectiva de género, sería más apropiado describir los sistemas occidentales como caracterizados por una ideología de género rígida, ya que el género no implica el dualismo sexual. De ahí, tendencia a pensar o reclasificar a las mujeres que detentar el poder como «masculinizadas», «hombrunas», «machunas» (incluso dichas mujeres se pueden presentar de tal manera).

Modificaría, pues, la teoría de Okonjo añadiendo que la flexibilidad de la construcción de género en la lengua y en la cultura igbo vehicula y media el carácter de sexo dual de los sistemas sociales tradicionales igbo. La conceptualización de las hijas como «mascu-

* Onitsha es el nombre de una ciudad y de un subgrupo igbo situado en la orilla oriental del Níger (en la parte interior del delta), en el estado de Anambra (Sureste de Nigeria) *(N. del T.)*

linas» en los asuntos rituales, así como en las relaciones políticas con las esposas, constituye un buen ejemplo de esta flexibilidad de género y no implicaba que las hijas debieran ser vistas como «semejantes a hombres». Otro ejemplo de la relajación de la asociación de género es el hecho de que, en la construcción gramática de género igbo, se usa una partícula neutra para los pronombres de sujeto o de objeto, de tal manera que no se hacen distinciones de género ni escribiendo ni hablando. Luego, no hay ningún ajuste mental ni ninguna confusión en las referencias a mujeres que desempeñan roles masculinos típicos.

Todavía falta un estudio detallado de las mujeres en una sociedad igbo determinada, un estudio cuyo objetivo sería examinar la estructura de la sociedad tradicional y cómo funcionaba: ¿qué estructuras permitían a las mujeres acceder a ese poder que se les atribuye por lo general? ¿cuáles fueron los efectos de las instituciones coloniales en esas antiguas estructuras de la sociedad tradicional y en las elecciones y ubicaciones sociales de las mujeres? Finalmente, ¿qué está pasando con las mujeres en la política local contemporánea y, en consecuencia, en la política nacional? ¿Acaso estos descubrimiento son relevantes en absoluto para los estudios igbo, y para las mujeres y la política en general? Esperamos que este estudio, que tiene una perspectiva de género, y que ve el género como un constructo distinto del sexo biológico, puede rellenar algunos de estos vacíos.

Localización y contexto

Este estudio fue llevado a cabo en Nnobi, una ciudad en la única área igbo que no ha sido estudiada en detalle por ningún científico social, por ningún antropólogo, y sobre la que tampoco se ha escrito desde un punto de vista lego. Esta área incluye las ciudades del área del gobierno local de Idemili, en el estado de Anambra (véase mapa 1).[3] Para toda el área, de 278 km², el censo de 1963 arrojó una población de 109.094, con una proyección de 150.388 para 1976 (véase mapa 2).*

* La población ha crecido enormemente en los últimos 60 años, aunque sea difícil disponer de números exactos. Hay que recordar, además, que ésta es una de las regiones más densamente pobladas de Nigeria y África, a la altura de áreas fuertemente urbanizadas en Europa o Asia (algunas franjas presentan densidades entre 1.500 y 5.000 habitantes por km²), y que ha presentado un crecimiento mucho mayor que otras zonas de Nigeria (en parte por el dinamismo económico del petróleo del delta; el estado de Anambra, donde se haya Idemili, es de los más prósperos del país). Como ejemplo, señálese que la ciudad de Obosi ha pasado de 7624 en el censo de

El clan Umueri está compuesto por una antigua población igbo que declara una ascendencia común con otro grupo vecino igualmente antiguo, los Igala. La tradición dice que ambos descienden del mismo ancestro mítico, Eri. El antiguo estado igbo de Nri pertenecía al clan Umueri (véase Isichei, 1976, p. 4). Se supone generalmente que las comunidades de Idemili han experimentado la influencia cultural política de Nri. Todos entran dentro del grupo de igbo norteños postulado por Forde y Jones (1950). Onwuejeogwu (1981, p. 11) ha descrito esta área de asentamiento igbo desde un punto de vista ecológico. Está formada por tierras escarpadas del sureste nigeriano con densidades de población que oscilan entre 450 y 1.000 personas por milla cuadrada. El tema constante de la hambruna en la literatura oral refleja siglos de desastres naturales causados por la erosión del suelo y el drenaje de las tierras.[4] Los rasgos culturales de esta área incluyen sistemas de títulos bien desarrollados, sociedades *mmuo* («espíritus de los ancestros encarnados»), genealogías bien recordadas hasta remontarse al menos de ocho a 10 generaciones, tempos ancestrales y templos de otros espíritus sobrenaturales conocidos como *Alusi*. Tal como lo expresa Onwuejeogwu (1981, p. 11): «Ésta es el área ecológica que alimentó las culturas que "produjeron" y usuran los objetos de bronce de Igbo-Ukwu y Ezira», Onwuejeogwu (1981) continúa su descripción postulando que la hegemonía Nri puedo haber cuajado debido al desarrollo de una cultura altamente ritualizada y simbólica en respuesta «al desastre de erosión del suelo y la consiguiente baja productividad del mismo». Las gentes de Nri se convirtieron así en expertos en rituales, y también eran comerciantes. Las gentes de Awka y Agbaja se convirtieron en herreros y las de Umudioka se especializaron en las artesanía (Onwuejeogwu, 1981). Mientras la ciudad de Nri era la metrópolis espiritual del imperio teocrático de Nri, Awka era el centro comercial (Okoye, 1975, p. 73).

Así pues, ña hegemonía de Nri, y el sistema estatal existente, se basaban en la ritualización del sistema político y de la economía doméstica. Como observa Onwuejeowu (1981), las élites políticas Nri, es decir, los hombres con el título de *ozo*,

---

1953 (relativamente aceptado, aunque pudiese infravalorar la población al menos en un 10 %, y tal vez sobre todo en el sur, por razones políticas) a unos 200.000 según estimaciones actuales. Esto quiere decir un crecimiento de un orden de un (x 26), enormemente superior al experimentado por el conjunto del país, del orden de x 6,3). En cuanto al área de Idemili (109.000 en 1963), las proyección en 2011 era de más de 700.000 y hoy debe superar con mucho el millón, lo cual supone un orden de crecimiento de (x10) en 10 años menos que los anteriores cálculos. *(N. del T.)*

viajaban, sin ser molestados por lo general, de un asentamiento igbo a otro, en tanto que agentes de Eze Nri, llevando a cabo funciones políticas y rituales asociadas a sacar las abominaciones, disolver sus correspondientes códigos y promulgar nuevos, ordenar a los agentes rituales y políticos, coronar a los jefes, hacer la paz y crear mercados y templos.

A través del desempeño de estas actividades, las gentes de Nri se propagaron por las distintas parte de la tierra de los igbo y, de alguna manera, Eze Nri pasó a tener cierto grado de control sobre las políticas interna y externa de los asentamientos igbo anteriores.

De acuerdo con Oyoke (1975, p. 73), Nwabara (1977, p. 17) e Isichei (1976, p. 10), la civilización de Nri floreció alrededor del siglo X d.C. y alcanzó su zenit hacia el siglo XIII, cuando la mayor parte de la Tierra Igbo (Igboland), a ambos lados del río, este y oeste, quedó bajo su hegemonía, en un contexto cultural basado en la realeza divina. Para el siglo XVIII, cuando el comercio transatlántico llegaba a su clímax, el imperio de Nri ya había decaído, ante la emergencia de la organización comercial Aro.

De todos los asentamientos igbo, solo la gente de Nnobi pretende que no pagaba el *ihu ihu*, el homenaje ritual a Nri (véase el capítulo 6). También pretende que son los únicos además de los Nri que llevan a cabo el festival *ik wu ahi* o *adinke* (Obiefuna, 1976). En Nnobi, consistía en una fiesta en la que las gentes ricas del pueblo, mujeres y hombres, mataban una vaca para la diosa Idemili (véase capítulo 6). En caso de tratar el tema, los propios Nnobi reivindican la dependencia de los reyes de Nri. Esta pretensión está implícita en el dicho nnobi *Nshi wukaa, oja ejelili Nnobi*, «sin importar cuál sea su fama, un Nri debe hacer un viaje espiritual a Nnobi». Henderson (1972, p. 64) contribuye a apoyar esta visión al citar a Nnobi como una de las ciudades que debían visitar los candidatos a la realeza en su viaje ritual hacia el trono. El rey acababa su viaje ritual con un sacrificio al río Níger, en Onitsha. Las tradiciones orales nnobi y su historia reciente apuntan que los reyes de Nry rendían culto a la diosa Idemili en su templo antes de seguir hacia el Níger.[5]

Hay, pues, existen fuertes indicios de que Nnobi fue un centro ritual independiente, sede de la religión de Idemili, Ésta se basaba en el culto a la diosa Idemili, que era superior al culto a los ancestros y común a todas las ciudades situadas en la orilla del río Idemili. También existen fuertes pruebas de que Nnobi era una población matriarcal, en la cual posteriormente se inmiscuyó el pueblo patriarcal de Nri. Las contradicciones y la coexistencia de nociones de género derivadas de estos principios distintos se puede apreciar en las organizaciones sociales y las ideología culturales de Nnobi.

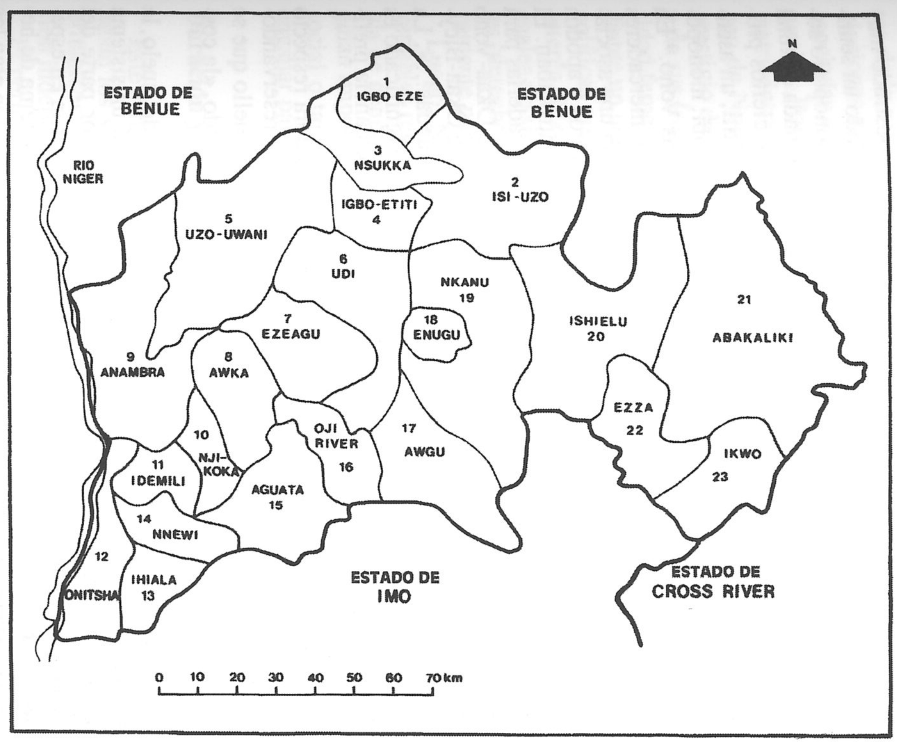
La ciudad de Nnobi

El trabajo de campo se desarrolló en Nnobi (véase mapa 1) entre 1980 y 1982. Como resultado de la reforma de la administración territorial en 1976, que dividía el país en 19 estados y 299 gobiernos locales, Nnobi se convirtió en una de las ciudades del área de gobierno local de Idemili, en el estado de Anambra. Gran parte del pueblo igbo quedó separado entre dos estados; los igbo sureños en el estado de Imo y los Igbo norteños en el de Anambra. En 1963, el censo de la población arrojaba una cifra total de 7.208.715 igbo, en el entonces Estado Central del Este.* No ha habido un recuento de población subsiguiente, pero las estimaciones apuntan una tasa compuesta de crecimiento de un 2,5 % anual.[6]

Se puede decir que Nnobi es una ciudad solo en cuanto al tamaño de su población. Se consideró que la cifra del censo de 1953, 6.978, era una subestimación grosera, dado que no se contabilizó a más de la mitad de la población (que vivía en el exterior). En todo caso, para 1963, esa población de Nnobi se había doblado hasta 13.445 para la misma área de 19 km^2. En 1982, los propios habitantes de Nnobi estimaban que la población superaba ya las 20.000 personas: las familias igbo, los linajes y las ciudades llevan un registro de sus miembros y, en consecuencia, del número de éstos. En septiembre de 1976, se fijó en 6.000 el número de hombres adultos susceptibles de pagar impuestos en Nnobi (*Abalukwu*, vol. 6, September, 1977, p. 29).

En cualquier otro sentido, Nnobi continúa siendo un área rural. Las reformas administrativas de 1976, que instituyó una administración local para las áreas rurales separada de los gobiernos estatales y federal, llevó por fin el gobierno a los habitantes de dichas áreas. Se puso en práctica el «principio de la democracia participativa», según el cual, se permitió que los ciudadanos mayores de 18 años pudieran votar en las elecciones para el gobierno local (véase Adamolekun & Rowland, 1979). De esta manera se garantizó la plena participación de Nnobi en la política moderna, a través de las elecciones locales y federales. No había grandes industrias, pero Nnobi participaba también en la economía moderna a través del comercio y del mercado, así como de la extensión de las actividades urbanas asalariadas. El principal centro comercial era y es Afo Nnobi, el

*. El Estado Central del Este (Central East State) se propone en la reforma de 1967. En 1963, Nnobi se incluía en la Región Oriental. En cuanto a la población, las estimaciones actuales (2016) rondan los 34 millones de personas de etnia igbo. *(N. del T.)*



Mapa 2. Mapa de la población del estado de Anambra

mercado central, controlado por mujeres comerciantes y que ocupa un área de unas 5,4 hectáreas (Ezeani, 1980). Aparte de su sección central exclusivamente femenina, el mercado se extiende por las áreas periféricas, especialmente siguiendo las carreteras más importantes, donde se instalan de tenderetes y tiendas, atendidas por hombres y mujeres. En 1980, se estimaba que las ventas diarias superaban las 6.000 naira para el conjunto del mercado.[7]

En vista que la producción agrícola no se había demostrado muy provechosa en estas áreas, la población había desarrollado un sentido comercial y mercantil que incluía situaciones de monopolio sobre ciertas mercaderías. Así, Nnewi, una ciudad relacionada cultural y genealógicamente con Nnobi, tenía el monopolio de ciertos productos, incluyendo los recambios de motores. Awka-Etiti, un asentamiento constituido por migrantes procedentes de Nnobi, monopolizaba los recambios de bicicletas, neumáticos y camas Vono.* En un cierto momento, durante los 60s, los negociantes y mercaderes acaudalados de la región, mujeres y hombres, formaron una asociación conocida como Okaa Social Club y otorgaban títulos y apodos a sus miembros, según fuesen las mercancías que controlaban. El prefijo *okaa* se unía a estos nombres derivados de mercaderías para significar «quienes venden esto o lo otro». Por ejemplo Okaa-Vono sería, y es, «quienes venden camas Vono», mientras que Okaa-Bicyble sería «quienes venden recambios de bicicletas, ruedas...». La palabra igbo *ika*, significa «sobrepasar», de donde el significado es alguien que sobrepasa o declara un superávit en la mercancía prefijada con la palabra *okaa*.

Nnobi, la ciudad madre, se mantiene más conservadora respecto a sus retoños, más resistente al cambio en comparación, reservándose tal vez el monopolio de *ome-naani*, es decir, de «aquello que se hace en el país de forma tradicional», es decir, resumiendo, «la costumbre del país».

En ese país, a consecuencia de la baja productividad del suelo, la presión demográfica y la escasez de tierras, evolucionó un sistema económico, en el cual, las mujeres realizaban la mayor parte del trabajo en el campo, mientras los hombres se convirtieron en especialistas rituales, *dibia*. Tradicionalmente, aunque el sistema de herencia y sucesión, supuestamente patrilineal, prescribía que eran los hombres quienes asignaban y poseían la tierra, las mujeres controlaban la economía de subsistencia. Y, además, estaban, y aún están,

* Vono es una empresa británica de colchones y camas, convirtiéndose en la denominación de un tipo de cama en Nigeria. *(N. del T.)*

involucradas en el comercio local y externo, ya que las granjas y parcelas no satisfacían todas las necesidades de subsistencia. Por lo tanto, había una clara división del trabajo y una división asociada de los cultivos según el género.

Divisiones sexuales y de género semejante se reproducen en otras esferas culturales. En el dominio religioso, por ejemplo, existía una religión centrada en una diosa que afectaba todos los aspectos de la vida y se situaba por encima del culto a los antepasados. Nociones matrifocales y orientadas desde una perspectiva femenina, asociadas a la diosa, formaban parte de las prácticas sociales y culturales. Por lo que respecta a la organización social, las unidades matricéntricas eran en cierta medida autónomas. Los mitos de origen de Nnobi asociaban el trabajo duro al género femenino y el prestigio de las mujeres dependía, y aún depende, de su laboriosidad y de sus logros económicos. Por lo tanto, culturalmente, la laboriosidad femenina era altamente apreciada, siendo recompensada mediante un único título femenino. De manera similar, las instituciones políticas presentan una división sexual y de género de los grupos de interés. Mediante categorías construidas culturalmente –y en las cuales no siempre el sexo correspondía con el género–, distintos roles, derechos e intereses eran salvaguardados y reservados respectivamente para hombres y mujeres.

Luego, Nnobi suministra un amplio material para examinar las variables relacionadas con el dinamismo sociocultural de la ideología de género, mostrando cómo las mujeres se aseguraban y conseguían imponer su participación en todos los campos de la actividad social o también, cuando se daba el caso, cómo se las trataba de engañar para apartarlas del poder.

Duración y metodología

Este estudio se divide en tres períodos: precolonial, cuando operaban los sistemas tradicionales; colonial, cuando gobernaban los británicos; y postcolonial, cuando Nigeria se convirtió en una nación independiente.

El período precolonial, antes de 1900, es denominado hoy en día entre los igbo como «los viejos tiempos», cuando las tradiciones eran «puras y vírgenes». En contraste, el período moderno se extiende después de 1900, abarcando tanto el período colonial como el postcolonial. Esta división no implica que en los «viejos tiempos» no hubiese contacto ni intercambio con el exterior. Ahora bien, los cambios eran graduales y negociados, ni súbitos ni inmediatamente

aparentes. El gobierno colonial británico siguió a una violenta invasión: se impuso y supervisó el cambio, de tal manera que, bajo la ley británica, muchas prácticas y valores indígenas se convirtieron en objeto de castigo. Estaba en juego, pues, la cuestión de la legitimidad, mientras aquellos que poseían la fuera reivindicaban y acaparaban el poder legal.

La invasión colonial fue un hito en la historia del pueblo igbo, ya que grupos hasta entonces autónomos pasaron a ser aglutinados como igbo. La historia de todos ellos pasó a ser entendida, desde entonces como parte de una única historia, tanto si se refería a la participación de las poblaciones locales en la política nacional nigeriana, como a la experiencia de la Guerra de Biafra (1967-1970), cuando la región oriental, dominada por lo igbo, intentó secesionarse del resto de Nigeria. El período moderno está marcado por la coexistencia de culturas indígenas y otras prestadas de Europa. El período postcolonial, especialmente en los últimos años, se ha caracterizado por un renacimiento cultural, cada vez más creciente e intenso.

Mi descripción del sistema tradicional es, en gran medida, una reconstrucción de lo que pasó en el pasado, a partir de los relatos de los propios Nnobi. El cruce con pruebas corroborativas, procedentes de materiales escritos y publicados, así como de evidencias vigentes extraídas del trabajo de campo, permite sustanciar y contrastar los mencionados discursos. En ausencia de textos escritos, académicos reconocidos han señalado la relevancia y la fiabilidad de los relatos orales y de las tradiciones en los estudios igbo, historiadores, como Agfibo (1972), Nawabara (1977) e Isichei (1976), antropólogos, como Onwuejeogwu (1981) o Henderson, que discute estos problemas en detalle (1972, pp. 29-35).

Notas

1. Este trabajo se puede encontrar en *Odinani*, una revista del Museo de Odinani (Nri); véase también Onwejeogwu (1981).

2. En relación con mis afirmaciones sobre el libro de Mba, véase «Nigeria's Political Women», en *West Africa*, 10 de septiembre de 1984.

3. Las ciudades del gobierno local del área de Idemili, junto con su población según el censo de 1953 (sondeado por Ofomato, 1975, p. 141), son: Abatete (6.631), Abacha, Eziowelle, Ogidi (11.231), Umudioka, Umunachi, Akwu-Ukwu, Oba (9,128), Obosi (7,624), Ojoto (5.112), Nkpor, Uke, Umuoji (8,357), Alor (6,552), Awka-Etiti, Ideani, Nnobi (6.978), Nnokwa y Oraukwa (5.596).

4. Nnobi solo aparece en uno de los mapas de Ofamata que muestra tipos de erosión, en las áreas donde avanzan de forma activa las grandes quebradas producidas por dicha erosión.

5. Véase el apéndice 1. Se trata de la transcripción de la grabación en una cinta de *cassette* de una entrevista con el dirigente tradicional, *Igwe* Eze Okoli II de Nnobi, que tuvo lugar en agosto de 1980. En respuesta a mi pregunta «qué es Nnobi?», el *Igwe* me leyó un documento que un antropólogo había dejado al cuidado de su difunto padre, el Jefe Solomon Eze Okoli Igwe I. El antropólogo podría haber sido C. K. Meek, de quien se dice que visitó Nnobi el 17 de febrero de 1931, en calidad de agente antropológico del gobierno (véase *Abalukwu*, vol. 2, diciembre de 1975, p. 31). G. T. Basden también recogió materiales en la mayor parte de las comunidades igbo norteñas. El mismo primer *Igwe* era un académico entusiasta (véase el capítulo 8), tal como lo atestigua el número y la diversidad de documentos que legó. Dado que el *Igwe* actual guarda celosamente todos los documentos importantes a su cargo y ni siquiera los deja a los investigadores, sino que los lee él mismo, no pude establecer quién había escrito qué; es posible incluso que transcribiese mal algunos nombres como Dr. Achukoson, que no suena ni igbo ni europeo. Con todo, la relevancia de este documento reside en el hecho de que aborda el origen de Nnobi, su estatus ritual y político en relación con Nri y con otras ciudades vecinas, ya que los intelectuales de Nnobi (y no solo ellos, sino también otros ciudadanos) discuten contantemente este tema. Sin duda, éste es un terreno fértil para futuras investigaciones, especialmente en la perspectiva de un focalización creciente en Nri dentro de los estudios igbo.

6. Véase el *Satistical Digest*, 1973, East Central State of Nigeria, Edition 4, p. 2.

7. Nigeria utilizó la libra hasta 1973, cuando se pasó a una unidad monetaria organizada de acuerdo con el sistema decimal, la naira. En junio de 1980, el cambio oficial era 1 libra = 1,27 naira (Durante, 2016, el cambio por una libra, mucho más volátil que en ese tiempo, ha oscilado entre menos de 300 nairas y más de 450. *(N. del T.)*

PRIMERA PARTE

EL SIGLO XIX[1]

1
Género y economía

> La altiplanicie Ibo produjo tradicionalmente una variedad de cultivos de raíces y de ganado, pero los ocupantes de las tierras blancas, lixiviadas, del área de Awka-Orlu han sufrido durante mucho tiempo la escasez crónica de alimentos. El suelo ha padecido en muchos lugares un deterioro tan marcado que no puede mantener a la población densa y, en estas áreas, otras actividades han complementado tradicionalmente a la agricultura: el procesamiento de los productos de la palma, el tejido y el aceite, la herrería y otras actividades económicas especializadas, tales como [en su momento] el comercio de esclavos. En contraste, los ibo de las tierras bajas siempre han sido capaces de producir excedentes de ñame y de capturar suficientes peces y otros animales del río para una obtener una abundante cantidad de proteínas, aunque carecen de hierro, algodón, productos de palma, así como del entorno adecuado para la cría de ganado. A partir de esas diferencias ecológicas y económicas, desde tiempos prehistóricos se ha desarrollado un comercio entre estas dos poblaciones, y Onitsha ha sido durante mucho tiempo un lugar prominente en este intercambio (Henderson, 1972, p. 36).

El pueblo igbo en general y las gentes nnobi en particular remontan a sus mitos de origen las ideologías de género que se encuentra tras su división sexual del trabajo y tras la regulación de las relaciones de producción. Este capítulo trata de los mitos de origen Nri y Nnobi, y muestra la relación entre los factores ecológicos, la división sexual del trabajo y la ideología de género. Como resultado de los factores ecológicos, la producción agrícola no era rentable en Nnobi; de ahí, el desarrollo de la división sexual del trabajo y de la ideología de género que dio a las mujeres un lugar central en la economía de subsistencia, mientras que los hombres buscaban autoridad a través de la especialización y del control ritual.

La ideología de género que rige la producción económica fue la de la laboriosidad femenina. *Idi uchu*, «perseverancia y laboriosidad», y *uba ite*, «el bote de la prosperidad, eran regalos que se dice que las mujeres han heredado de la diosa Idemili. Asociadas con estos dones estaban las fuertes matrifocalidad[2] y orientación femenina[3] en esta sociedad supuestamente «patrilineal». La laboriosidad culturalmente prescrita se deriva de una diosa central en el sistema religioso de deidades, Idemili. El nombre de la ciudad en sí refleja matrifocalidad en la cultura Nnobi o un principio matricéntrico en la organización del hogar; las madres y los niños formaban unidades distintas, autosuficientes económicamente, subcomplejos clasificados como femeninos en relación con la sección masculina del complejo habitacional, situada en la parte delantera.

Había, por lo tanto, un principio organizativo sexual de tipo dual detrás de la estructura de la economía, que fue apoyada por diversas ideologías de género. Estos principios e ideologías regían las actividades económicas de los hombres y de las mujeres. También regían el acceso a la riqueza, y prescribían los estatus y los roles basados en el mérito, fenómenos tales que los títulos o la acumulación de las esposas que, en la sociedad indígena, traían consigo el poder, el prestigio y más riqueza. Sin embargo, un sistema flexible de género mediatizaba el principio organizativo dual basado en el sexo.

Mitos de origen y género

Nri

Según el mito de origen de Nri (Henderson, 1972, pp. 58-65), Eri, el hombre enviado desde el cielo por Chukwu, el Gran Dios, viéndose rodeado por el río Anambra, llamó al Gran Dios, que envió a un herrero para producir fuego y secar el suelo. Este herrero se convirtió en el ancestro de las gentes igbo awka, y de él heredaron el secreto de la forja y de la herrería, en las que se especializaron.

Se dice que Eri tenía dos esposas, de una de las cuales, tuvo cinco hijos: Nri, Agulu. Amanuke. Onogu y Ududu, que se convirtieron en los fundadores de los asentamientos vecinos. Nri había venido a establecerse entre el pueblo igbo, que vivía de la caza y de la recolección, en comunidades que carecían de sistemas de reinado y del conocimiento de la agricultura. Nri estaba muy hambriento. e hizo un llamamiento al Gran Dios, quien le ordenó cortar y plantar las cabezas de su hijo y de su hija (Henderson, 1972, p. 60). De la cabe-

za de la hija, brotó la malanga,* un cultivo subsidiario gestionado por las mujeres.

Nri había recibido la orden de marcar la frente de sus hijos con las marcas de ritual de purificación. *ichi*,[4] antes de plantarlos. Desde la escarificación de sus hijos. Nri ganó ciertas prerrogativas rituales: se introduje en el secreto de *ogwu ji*, la medicina del ñame. de modo que las comunidades igbo fueron a Nri a obtener este medicamento, y le rindieron homenaje anual por ello. El ñame, que surgió de la cabeza del hijo, era el alimento básico igbo, y sigue siendo el cultivo más valioso en los rituales y ceremonias; la pena por robar ñame podría ser la muerte (ver Nwabara, 1977, pp. 29-32). Los hombres llegaron a monopolizar la siembra y la distribución de este cultivo altamente apreciado. Desde la escarificación de los hijos de Nri, Nri, la ciudad, se convirtió en un centro ritual que confirió emblemas de purificación ritual y expertos rituales otorgados los requisitos rituales del título de *ozo*. Desde relación ritual de Nri con la tierra, los especialistas rituales Nri ganaron el derecho a viajar a otras comunidades igbo, con el fin de limpiar sus ciudades de los pecados cometidos contra la tierra (Henderson, 1972, pp. 60-61).

Nnobi

Hay dos versiones de los mitos de origen de Nnobi mitos de origen. Según una versión, el primer hombre en Nnobi era Aho o Aro; la primera en Abatete era Omaliko; la primera en Nnewi era Ezemewi; y la primera en lchida era Otoo-Ogwe; todos ellos eran cazadores. El que está en Nnobi, conocido como Aho-bi-na-AGU –Aho que vive en la naturaleza (la naturaleza) –Met una mujer milagrosa llamada Idemili (sobrenatural) cerca de la secuencia del Oji Lyi en Nnobi. Se casaron y tuvieron una hija llamada Edo. Como ella era

* La autora diferencia el *yam*, «ñame» (diversos tubérculos comestibles, de origen africano y asiático, del género *Dioscorea*), cultivado por los hombres, del *cocoyam*, otro tubérculo comestible cultivado por las mujeres. En inglés, la palabra *cocoyam* se emplea para designar dos tipos de tubérculos comestibles de la familia *Araceae*, *Colocasia esculenta*, traducida normalmente como «taro» (en inglés, *old cocoyam*) y diversas especies del género *Xanthosoma* (*new cocoyam*), traducido por muchos nombres, como «cocoñame»: ambas variedades son conocidas y cultivadas en Nigeria, pero la autora no las diferencia. En consecuencia, se ha propuesto la traducción por «malanga», dado que esta palabra se aplica en castellano (aunque no en todos sitios) a ambas variedades; a veces se especifica que la «malanga blanca» –citada al menos una vez por Amadiume– equivale al cocoñame, pero también esta especificación está sujeta a confusiones en usos diversos. *(N. del T.)*

muy hermosa y muy laboriosa (cultura), otros cazadores comenzaron a competir para casarse con ella. Ezemewi era el más guapo. y ganó su amor y se casó con ella.

La influencia de Idemili, una mujer, era más fuerte que la de su marido Aho, por lo que ella extendió sus ídolos en todas partes. Cuando su hija se lanzó a Nnewi para reunirse con su esposo, Idemili tomó su ídolo, se lo dio a ella y la bendijo. Como ella amaba esta hija mucho, ella también dio su *uba ite*, el bote de la prosperidad, y le dijo que ella había tomado de nuevo el bote de la medicina, *Ogwu ite*, que ella había dado a ella antes. Así que cuando llegó a Edo Nnewi, su popularidad e influencia, al igual que la de su madre, se extendió rápidamente. Mientras Idemili estableció sus santuarios e influencia en toda la tierra de Idemili, su hija Edo estableció la suya por toda la tierra de Edo, llamada Nnewi. Es así que Nnewi heredó el trabajo duro de Nnobi, y estas dos ciudades vecinas comparten su historia y cultura (*Abalukwu*, vol. I, septiembre de 1975).

Como hemos visto, el género femenino tenía el lugar más prominente en mitos y conceptos religiosos y culturales indígenas –el personaje sobrenatural, una diosa, es una mujer. La corriente, Iyi Idemili, es la ofdivinity fuente. El resultado cultural de la mediación de lo natural (Aho, el cazador de la naturaleza) y lo sobrenatural[5] (la Idemili diosa de la corriente sagrada) es una mujer muy trabajadora, Edo. De este modo, tanto Nnobi y Nnewi heredan la laboriosidad femenina; la persona más altamente elogiada en Nnobi es una mujer muy trabajadora.

Nnobi remonta sus conceptos matrifocales a otro mito de origen. En Obiefuna (1976), la esposa de Aho se llama Agbala, una palabra igbo para deidad femenina. Su primer hijo fue llamado Obi, así Agbala se conoce como Nne Obi, madre de Obi, conforme a la costumbre igbo de llamar a las madres en referencia a su primer hijo. En Igboland, cuando van de visita, las personas dicen que van hasta el lugar de esa persona. La expresión igbo para ir a visitar a la madre de Obi sería ir al lugar de la madre, *nne* de Obi. De ahí el origen de la referencia a la ubicación geográfica; el lugar del Nnne Obi llegó a ser conocido como Nnobi. El nombre de la ciudad, Nnobi, deriva, por tanto, de la madre.

Ecología, producción e ideología de género

Tanto Nnobi como Nri habían manipulado ciertas ideologías de género implícitas en sus mitos de origen en un esfuerzo por hacer frente a las restricciones impuestas sobre ellos por factores ecológi-

cos. Las comunidades nri también viven en las zonas de suelos pobres, erosión de tierras y altas densidades de población, y el hambre aparece en el mito nri. El suelo es pobre, por lo que es necesario reforzar su fertilidad: de ahí, el control del conocimiento ritual, derivado de lo sobrenatural. En la explicación de la invención de la agricultura y de la división sexual del trabajo, el ñame. la cosecha de prestigio que requiere un conocimiento experto para su producción, tanto en los sentidos rituales y técnicas, surgió de la cabeza masculina, y, como hemos señalado, se cultivó y se distribuye por los hombres. Solo los jefes rituales y los hombres jefes de familias distribuían la medicina del ñame y realizaban el ritual que permitía el consumo de ñame. Sin embargo, en la realidad, el papel desempeñado por los hombres en la producción de ñame en las áreas igbo donde se producía menos comida era mínimo.

La malanga, según el mito nri, surgió de la cabeza femenina. Este cultivo, cultivado por las mujeres, requería menos conocimientos especializados que el ñame. Para asegurar un buen rendimiento de tubérculos de ñame de un tamaño considerable, era necesario mucho trabajo era necesario: en primer lugar, para cavar a fondo el suelo con una gran azada; a continuación, el suelo excavado tenía que ser recogido en enormes montículos, tanto para sobrevivir la erosión causada por las lluvias como para retener los tubérculos que en dicho suelo crecían, algunos de ellos, según se dice, hasta hacerse grandes como una persona. La malanga se cultiva en pequeños montículos o crestas que pueden ser fácilmente trabajado por las mujeres, y no se le asociaron secretos rituales especiales.

Del mismo modo, la yuca o mandioca,* una vez introducida en en Igboland, fue considerada como un producto inferior, cultivado por las mujeres. A pesar de que exigía una gran cantidad de tiempo y trabajo duro para cosechar y procesar la malanga como alimento, el cultivo en sí requiere poco conocimiento especializado, ya que puede crecer salvaje. En las zonas de suelos pobres y de bajo rendimiento del ñame, la yuca se convirtió en el principal alimento básico, mientras que los hombres monopolizaron la pequeña cosecha de ñame para pagos rituales y otros intercambios ceremoniales.

Existe, pues, una interrelación clara entre los factores ecológicos, la producción económica y las ideas de género. Nri, por ejemplo, se basa en gran medida en el comercio y en la producción artesanal; la habilidad y el secreto de la forja (una prerrogativa masculina) tenían un origen sobrenatural (masculino) y fueron celosamente custodia-

* *Manihot esculenta*, de origen americano. *(N. del T.)*

dos por los hombres en estas áreas. El énfasis cultural se ponía, por lo tanto, en el monopolio masculino del conocimiento ritual, de la especialización artesanal y de las relaciones exteriores. Esto podría explicar la relación ritual entre la *Omu*, reina de las mujeres de Onitsha y cabeza de la Asociación de Mujeres Comerciantes, y Nri; enanos nri coronaban a las «reinas» de Onitsha (Henderson, 1972, p. 314).

En el mito de origen de Nnobi, Edo hereda la laboriosidad de su madre, la diosa Idemili. Aquí, los cultivos femeninos, tales como la malanga, la yuca y el plátano macho (*plaintain*), compensaban la escasez ocasional de ñame como alimentos básicos. Nnobi, por lo tanto, dependía muy fuertemente de la mano de obra femenina en la agricultura.

Se empieza a percibir un sistema de logros y recompensas prescritas. Se podría esperar que las mujeres nnobi obtuvieran prestigio y poder de su control y gestión exitosa, de la organización efectiva, de esa economía de subsistencia.

Riqueza y género

¿Cuáles fueron esos los recursos escasos tradicionales, cuyo control y gestión formaban el meollo de la política? ¿Cómo tenían acceso a ellos hombres y mujeres?

Los recursos económicos incluyen cosas materiales y no materiales consideradas escasas en la sociedad, y, por lo tanto, implican los principios de control, de propiedad y, en ocasiones, de intercambio. En Nnobi, los bienes inmuebles incluían la tierra y los árboles frutales; los bienes muebles consistían en animales domésticos y alimentos, productos agrícolas, textiles, artículos para el hogar y utensilios, así como la mano de obra humana, especialmente el potencial productivo y reproductivo de las mujeres, incluyendo sus servicios sexuales. También se compraba el conocimiento ritual y los títulos.

La riqueza material se convertía en prestigio y poder a través de la obtención de títulos, así coma de la adquisición de más esposas, de más fuerza de y de más riqueza material. La riqueza social se redistribuía a través de un comensalismo y un intercambio asociados con las ceremonias del ciclo de vida, tales como la asignación de nombre qa las criaturas, el matrimonio o las ceremonias funerarias. Los intercambios entre los linajes se basaban en las relaciones trazadas a través de las mujeres en tanto que hijas, esposas o madres. Las fiestas religiosas y las ceremonias de imposición de títulos eran también ocasiones para la redistribución de bienes.

La riqueza de los hombres consistía en la posesión de casas, de muchas esposas e hijas (que atraerían aliados, afines, la familia política), animales de granja, títulos voluntarios e involuntarios, fincas de malanga y ñame, un enorme almacén de *oba ji*, un extenso *ani obi*, complejo ancestral, con las tierras circundantes, y *osisi uzo*, árboles productores de comida y de otros productos comerciales.

La riqueza para las mujeres incluía ganado, pintadas, perros, altos rendimientos de sus campos y huertos, muchas hijas, que traerían yernos, aliados, y regalos, así como muchos hijos ricos e influyentes. Dicha riqueza femenina incluía el título de *ogbuefi*, único título voluntario compartido por hombres y mujeres que han matado una vaca para la diosa Idemili, otros títulos involuntarios adquiridos solamente por las mujeres, así como la posesión de esposas por parte de hijas varones, hijas primogénitas, mujeres estériles, viudas ricas, esposas de hombres ricos y agricultoras y comerciantes de éxito, es decir, de la clase de mujeres a las que me referiré como «esposos femeninos».

Por lo tanto, podríamos preguntarnos en qué medida había pruebas de diferenciación de «clase» sobre la base de la riqueza en la sociedad indígena. El capital comprendía la tierra, las esposas y los hijos; la posesión de éstos ponía inmediatamente al propietario por delante de los demás. Las gentes igbo decían: *inwe nmadu ka inwe ego*, «tener personas es mejor que tener dinero». La mayor ventaja que los grandes complejos ancestrales tenían sobre los más pequeños era el número de personas: estos últimos, a raíz de su falta de riqueza, tendían a ser monógamos. Se trataba, pues, de una gran fuerza de trabajo frente a una pequeña fuerza de trabajo. Los ricos tenían más productos agrícolas, un mayor número de cabezas de ganado y las personas que llevarían a cabo el mercadeo y el comercio de los excedentes; la riqueza material se convertía en títulos. Las personas más pobres se limitaban a subsistir; la dieta demostraba la diferencia de riqueza, dado que los pobres no podían permitirse el lujo del pescado y de la carne.

Los detentores de títulos formaban clubes exclusivos, bailaban danzas exclusivas; se sentaban en sillas exclusivas, plantadas en lugares exclusivos durante las ceremonias, así como disfrutaban de funerales más grandes. Se vestían de manera exclusiva, usaban símbolos distintivos en sus sombreros, el pelo, las muñecas y los tobillos. Luego, en la sociedad indígena existían principios de desigualdad social. Sin embargo, el grado en que las personas se veían discriminadas y desfavorecidas en razón de criterios de «clase» era mínimo –algunos argumentarían incluso que nulo–, dada la posibilidad de variaciones en la posición económica y social de los miem-

bros de una misma familia o patrilinaje, tanto durante una misma generación como a través de generaciones distintas. No había nada que se aproximase al rígido sistema feudal occidental ni al posterior sistema de clases.

Los símbolos masculinos y femeninos de la riqueza eran aparentemente similares, aunque, en principio, hombres y mujeres no poseían las mismas cosas. Un recurso económico muy importante que las mujeres no poseían era la tierra. Si nos atuviésemos estrictamente a las normas patrilineales de la propiedad, de la sucesión y de la herencia, tal como hizo la antropología formalista, el dinamismo de género parecería irrelevante, las mujeres se verían marginadas y se invisibilizaría su papel en la estructura económica. En consecuencia, la tierra se debe considerar en términos de la política de género. En primer lugar, ¿cuál era el efecto de un sistema flexible de género en las reglas que rigen la herencia de la tierra? En segundo lugar, los proveedores, ¿cómo ubicaba a las mujeres respecto a la tierra aquella ideología que las contemplaba como suministradoras de trabajo duro?

Tierra e «hijas varones»

Las gentes nnobi se dedicaban tradicionalmente a la agricultura de subsistencia y al comercio. La tierra era, por tanto, un recurso económico importante, cuya propiedad era tanto comunal como individual. Se utilizaban mitos y genealogías tanto para la adquisición de tierras como para la distribución estructural. En tanto que un clan, Nnobi se consideraba una unidad territorial que ocupa las tierras originales de sus antepasados fundadores. Cada subdivisión, hasta el patrilinaje menor, era una unidad subterritorial dentro de la propiedad colectiva del espacio ocupado. A su vez, la tierra del patrilinaje menor se distribuía entre los recintos familiares, los *obi* (véase el capítulo 3).

Al seguir así el principio unilineal de descendencia por lo que se refería a la herencia y la sucesión, la tierra empezó a escasear hasta que todo el bosque virgen, poseído colectivamente por los patrilinajes, se distribuyó entre los sublinajes y sus respectivos recintos ancestrales que, a su vez, al multiplicarse más y más sus subdivisiones, repartieron toda la tierra entre sus familias extensas que, por su parte, consumaron el reparto –siempre que continuase existiendo tierra accesible– entre sus propias unidades familiares. El principio de propiedad individual de la tierra se aplicaba en la familia, siempre y cuando el propietario estuviera vivo y tuviera descendientes

varones o «hijas varones» para heredar la tierra. Cuando no había nadie para heredar la tierra, el derecho de propiedad regresaba a la familia extensa, los hermanos del hombre fallecido.

Como resultado del sistema de género flexible de Nnobi, la institución de las «hijas varones» fue manipulada en los conflictos que surgieron como resultado de la coexistencia de los principios de propiedad individual y colectiva de la tierra. Voy a ilustrar este punto con el caso de Nwajiuba Ojukwu, de 70 años de edad, «hija varón», que es la actual cabeza del primer *obi* en Nnobi, que está en el patrilinaje menor de Umu Okpala, en el barrio de Umuona. (Véase el apéndice 2, figura 1.)

El padre de Nwajiuba era Ojukwu Isi Ana, sacerdote del Espíritu de la tierra, que ocupaba la posición de «primer hijo» en el conjunto de Nnobi. Detentaba, por tanto, un cargo muy importante, que era más ritual que político. Aunque Ojukwu era un hombre muy rico, como también era un *dibia*[6] y un agricultor que cultivó con éxito el tipo muy grande de ñame, era pobre en personas, ya que no tuvo hijos, y su único hermano murió sin descendencia. Según Nwajiuba, debido a esta ausencia de parientes cercanos, cuando su padre enfermó, decidió llamarla a su domicilio conyugal y permitir que se quedase en su casa como un hombre. Ella entonces adquirió el estatus de hijo, y pudo heredar los bienes de su padre. Esta práctica se conoce como *nhayikwa* o *nhanye*, una especie de sustitución en la costumbre de Nnobi. Nwajiuba dijo que se había casado cuando era una niña, que no le gustaba su domicilio conyugal y deseaba regresar a casa de su padre; cuando su padre la llamó, devolvió el pago matrimonial a su marido. Según Nwajiuba, su padre le había dicho que él y otro hombre llamado Aghaji habían decidido instalar a las niñas en su *obi*, ya que creían que un *obi* no se debe perder porque uno no tenga hijos.

Un día, después de que el padre de Nwajiuba muriese, su hija mayor fue a cortar un racimo de plátanos del terreno de su padre. Hombres del patrilinaje la vieron y le preguntaron por qué lo estaba haciendo, ya que no reconocen a las mujeres ningún derecho sobre su propiedad de su padre. Esto se convirtió en un caso judicial. Nwajiuba relató lo que ocurrió en la corte:

> En el día de la audiencia en la corte, el *igwe*[7] les preguntó si eran conscientes del hecho de que la madre de su padre y la madre de mi padre eran hermanas. Él les preguntó si ellos no vieron que la mujer de Ojukwu estaba embarazada y si fueron capaces de ver lo que había en su vientre antes de ir a usurpar lo que había en el recinto de Ojukwu. Entonces decidió que yo debería permanecer en la casa de mi padre. Él les dijo que [los hombres] solo deberían cuidar el lugar, ya que una mujer

no se convierte en sacerdote de un santuario.[8] Decretó que tan pronto se encontrase un hombre [adecuado] de la casa de Ojukwu, se debería hacer cargo de este cuidado. Así fue como se resolvió ese caso.

Le pregunté Nwajiuba si su padre había invitado a los miembros de su patrilinaje para anunciar oficialmente su decisión, después de haber declarado al marido de su hermana su intención de hacerla «masculina». Nwajiuba explicó que no había podido hacerlo antes de morir. Si hubiera llamado a miembros de su patrilinaje y les hubiera dado el vino de palma, el asunto se habría resuelto. Aghaji, por su parte, se acercó a los miembros de su linaje, pero murió antes de que pudiera terminar la ceremonia requerida. Su viuda, embarazada, dio luego a luz un hijo, con lo cual, la chica que iba a permanecer en la casa, se acabó casando.

El caso de Nwajiuba sentó un precedente, ya que ella fue la primera mujer que se quedó en un *obi* después de un fallo de un tribunal, en lugar de la ceremonia tradicional. Pero, de acuerdo con Nwajiuba, la mayor parte de los bienes de su padre ya había sido distribuida entre los miembros de su patrilinaje y, después del caso, se devolvieron los bienes inmuebles, como la tierra y los árboles.

Dado que la posición que había ocupado el padre de Nwajiuba era muy importante, por lo general, los hombres que tenían que ocupar a su vez ese cargo se fortalecían mediante con medicamentos poderosos, siendo además *dibia* por derecho propio. La mayoría de los hombres poderosos de aquellos días eran llamados por nombres que describían sus hazañas y logros. El padre de Nwajiuba, por ejemplo, se llamaba Ogbunikpo, que podría significar, tal vez, «el que mata a sus enemigos en masa, a docenas «. Es en este contexto donde se puede entender el relato de Nwajiuba sobre las «extrañas» actividades en contra de sus hijos, de su madre y de ella misma.

Su historia no solo contiene material sobre la interpretación tradicional de la desgracia o del par causa-efecto, sino que también muestra el malestar y la ansiedad de las mujeres que ocupan posiciones muy solicitadas y normalmente ocupadas por hombres.

Nwajiuba y su madre permanecieron en el *obi*. Ella perdió dos hijos varones, fallecidos tras la ceremonia de presentación (*outing*) tras el parto. Para el tercer niño, no se llevó a cabo ceremonia alguna de presentación y sobrevivió. Siguiendo el consejo de un *dibia* a quien su hermana había consultado, fue a tener el bebé en la casa de su hermana, regresando después de siete semanas de mercado. Hay una insinuación clara de juego sucio por parte de los hombres de linaje. La misma sospecha también se asoció con la muerte de su madre y con su propia enfermedad. Según Nwajiuba.

Todo ocurrió a raíz de ese caso. Habían preparado algo y lo dejaron aquí. Cuando describí mis síntomas, por mera ignorancia no nos dimos cuenta de que erar el resultado de que alguien está haciendo algo. Todo mi cuerpo estaba hinchado como una fruta demasiado madura, y que se aplastaba al pulsarlo o exprimido. Ahora estoy sufriendo de todo lo que hicieron en ese momento. No sabíamos entonces que deberíamos haber acudido a un *dibia*. No sabíamos de *dibia* alguno a quien recurrir. Si hubiera sido ahora que nuestros ojos están abiertos, habríamos sabido qué hacer.

Los malvados saben cómo configurar las cosas. Hicieron que mi madre no supiese qué hacer, la cegaron. Mi padre era un *dibia* tan grande que no había dolencia que no pudiese tratar, ni siquiera aquellas juzgadas como males sin esperanza. ¡Imagínese un hombre que podía decirle a la *ideyi* [arena mojada que fluye, como un río] que se detuviera para que él pudiera cruzar y, luego, ordenar a la arena que fluyera de nuevo!

Como cualquier otro hombre que fuese propietario, Nwajiuba pagó una tasa cuando fue presentada, aunque otras mujeres no habían pagado.

Tierra y esposas

El enfoque formalista de la antropología respecto al sistema patrilineal de herencia establece que los hijos heredan la tierra de su padre y las hijas no lo hacen; en consecuencia, las mujeres no poseen tierra. Como hemos visto en el caso de Nnobi, la institución de las «hijas varones» refuta esta teoría. En el proceso social, el acceso a la tierra, o el derecho de uso de la tierra, puede resultar más importante que la propiedad en sí. Este era el caso de las esposas nnobi.

En Nnobi, la tierra, el recurso más escaso visible para practicar la agricultura de subsistencia, era propiedad de los hombres, pero la trabajaban las mujeres, que también gestionaban la mayor parte de sus productos. Idealmente, las mujeres no heredaban su propia tierra, teniendo acceso a ella solo como esposas o, a veces, como hijas especialmente favorecidos por un padre o un hermano, como, por ejemplo, Ochom, la mujer antepasada fundadora del linaje menor de Umu Ochom, en el barrio de Amadunu, representado en la tabla genealógica estructural (apéndice 2, figura 3). En casos raros, las mujeres eran propietarias de la tierra como «hijas varones», cuando se les había concedido estatus masculino completo de hijo con el fin de salvaguardar el *obi* de su padre, la estirpe y la propiedad asociadas con él, como, por ejemplo, en el caso de Nwajiuba.

Siguiendo el principio de filiación unilineal de la sucesión y de la herencia, el primer hijo reemplazaba a su padre en el *obi*. La sección de bienes inmuebles relacionados con el *obi*, la llamada «tierra del *obi*», así como la casa que contenía, nunca debía de ser subdividida. Se iba heredando automáticamente a través del primogénito, y se convertía en el hogar ancestral de todos aquellos que remontaban su filiación al *obi*. El resto de la tierra y de los árboles se suele dividir entre los hijos a través de sus madres, con una parte también para el primogénito, lo que significaba que éste heredaba dos veces. Normalmente, el padre había distribuido la tierra cuando se casaba con sud distintas esposas, ya que el acceso a tierras de cultivo era esencial para el papel de las mujeres en tanto que esposas.

Las mujeres tenían acceso a dos tipos de tierra: tierra de huerto, que estaba por lo general en la parte posterior de cada sección matricéntrica del recinto; y tierras de cultivo, campos, que podían estar cerca del complejo, o en las afueras del territorio del linaje o de la aldea. A la muerte de un esposo, la continuidad del acceso de una mujer a las tierras agrícolas dependía de que tuviera un hijo, o una «hija varón». En la muerte de una mujer, esposa y madre, la continuación de su hogar matricéntrico dependía del hijo de la mujer, o de una «hija varón», o de una *ada*, primogénita, respetada, que casase con una mujer para tomar el lugar de la esposa muerta. De esta manera, la esposa de un hijo se hizo cargo de las tierras agrícolas de la esposa del padre del hijo. Así, una mujer podía reemplazar a otra si las mujeres continuaban gestionando la tierra.

Había dos maneras en que las tierras de la familia podían ser repartidas. La tierra se dividía en partes iguales entre las mujeres, con independencia del número de hijos de cada mujer tenía, o se distribuía en partes iguales entre los hijos, de modo que una mujer con más hijos tendría más tierra. En el primer caso, las esposas con hijos más tarde se verían bajo presión a causa de la tierra, a medida que los hijos adquiriesen esposas y redistribuyesen la tierra. Cuando la tierra era abundante, las esposas podían recibir su propia porción de tierra de cultivo, mientras los hijos también recibían sus parcelas donde construir sus hogares cuando alcanzaban la madurez. Si alguien moría sin hijos, la tierra volvía al *obi* original. Éste era también el caso de los hogares monógamos, donde los hijos podían decidir quedarse en un *obi*, y recibir porciones de tierra al casarse. De cualquier manera, la tierra fue siempre un motivo de disputa, asesinato, traición e intriga en Nnobi. Había una escasez crónica de tierra para los hijos menores, por lo cual, se les animaba a mudarse y adquirir tierras en otro lugar, fundando su propio *obi*, aunque se mantenían ritual y políticamente subordinados al *obi* original, incluso

cuando habían cambiado su nombre de familia.* En el orden de clasificación, eran subalternos por antigüedad, por juventud, junior respecto al *obi* original. En muchos casos, cuando no había tierra disponible para la subdivisión, los hijos, al llegar a la edad madura, construían sus casas en los subcomplejos de su madre, dentro del recinto original; sus esposas, en consecuencia, ayudaban a su suegra en las tierras administradas por ésta.

Los hombres poseían ambos tipos de tierra: tierra asociada al complejo para la construcción de casas y huertos, y tierras de cultivo, campos. Los huertos donde se cultivaban productos subsidiarios eran exclusivamente un dominio femenino: las esposas los trabajaban y controlaban sus frutos. Las tierras de cultivo donde se cultivaban los productos principales eran trabajadas por los hombres y las mujeres. Los hombres se involucraban sobre todo durante la siembra y la cosecha inicial; después, sin embargo, eran las mujeres quienes llevaban a cabo el trabajo diario de atender las explotaciones. Marido y esposa compartían los productos de dichos campos, aunque los hombres controlaban la distribución del ñame.

Redistribución de otra riqueza familiar

El principio de igualdad no existía en el reparto de la riqueza. ya fuera entre hermanos o entre hermanos y hermanas. En consecuencia, los primogénitos comenzaban la vida con ventaja respecto a sus hermanos más jóvenes, y los hermanos comenzaban con ventaja respecto a las hermanas. La división de género de la riqueza económica y social se encarnaba en el principio de división sexual del trabajo. Los hijos y las «hijas varones» heredaban la propiedad, como la tierra y árboles como los de nuez de cola o las palmeras. Las hijas heredaban la tela tejida, ciertos árboles y los utensilios para el hogar de su madre.

El período de luto tras la muerte de un padre se prolongaba durante un año, después del cual se repartía su riqueza entre sus hijos e hijas. Los miembros masculinos de su patrilinaje menor estaban generalmente presentes y actuaban como testigos. El primer hijo, en calidad de *onye isi*, cabeza, recibía lo que se llamaba *ihe isi*, la cuota de la jefatura, antes de la división de la riqueza. Cuatro cosas se solían apartar para él. Por ejemplo: un árbol de nuez de cola y tres

* Un hijo podía optar por mantener el nombre de la familia, o dejar de usarlo y, en su lugar, utilizar uno de sus propios nombres.

palmeras, o dos palmeras y dos árboles de nuez de cola. Además de éstos, se seleccionaría otros árboles de alimentos, tales como la pera igbo, el coco, la naranja o la fruta de pan, así como dinero, ya que, en su calidad de primogénito, se habría gastado más dinero que los demás en el funeral. De hecho, la participación de un primogénito dependía de cuán codicioso y poderoso era, y no era raro que los primogénitos reclamasen toda la riqueza de su padre. El resto de los árboles de los alimentos y el ganado eran repartidos entre los hijos más jóvenes. Muy a menudo, se aplicaba el principio de la recolectar y compartir. *aghota eke*, dado que los frutales eran bienes inmuebles. Por lo general, cada hijo llevaba a su madre la parte que le había correspondido, fuese la que fuese. Las hijas casadas tomarían la ropa aportada por sus maridos en el funeral, mientras que las hijas solteras heredarían la ropa de su padre.

La propiedad individual de los bienes se asociaba con el principio de *ilu aka*, «que apunta a una cosa». Esto sugiere que se reconoció que cualquier jefe de familia tenía derecho a disponer de la tierra familiar para los miembros de la familia. El método habitual para la distribución o la donación de la tierra era ir al lugar en cuestión y señalarlo. Por esta razón, ningún árbol plantado por un hijo era objeto de reparto a la muerte del padre, ya que éste había señalado el lugar en el que se había plantado el árbol. El mismo principio de la propiedad individual se aplicaba a la tierra señalada para un hijo o una hija o a los frutales señalados de igual manera, especialmente la palmera, *nkwu ana*, señalada para una hija por su padre con motivo de los esponsales de ésta. Había quien sostenía que solo las primogénitas conseguían palmeras como regalo de bodas, mientras que otra gente mantenía que cualquier hija podía conseguirlos. Se dice que la idea detrás del presente era la necesidad y el deseo de las hijas de visitar regularmente el *obi* de su padre, después de haberlo abandonado para establecerse en sus hogares matrimoniales. Esto indica que el rol político y ritual de las hijas no se interrumpía tras el matrimonio, como la teoría patrilineal nos querría hacer creer.

Actividades económicas de las mujeres

Mediante el matrimonio, las hijas contrarrestaban con rapidez la desigualdad sexual que entrañaba el principio de herencia patrilineal con respecto al acceso a los recursos económicos por su parte. Por lo general, esto se lograba a través de su ingenio económico, apoyado en los principios matrifocales nnobi acerca de la organización doméstica y animado por la ideología de la laboriosidad femenina.

En el hogar, el dominio de una esposa era una unidad matricéntrica, que constaba de ella y sus hijos, y que era una unidad agrícola con una explotación específica. Era también una unidad de alimentación; todos los hijos de una mujer comían de la olla de su madre, de una sola *ekwu*. Esta era la unidad de germanos, vinculada por los lazos más cercanos y los sentimientos más fuerte, *nwanne*. La supervivencia de esta unidad dependía del ingenio de la madre, que, a cambio, espera la lealtad y gratitud de sus hijos e hijas.

En la boda, el padre de una chica debía tomar semillas de ñame y de malanga de las pilas, prepararlas sobre unos palos, como decía la costumbre, y dárselas a su hija: éste era su capital agrícola. Si ella era una *ada* (primogénita). o una hija favorita, señalaba también una palmera como regalo de boda. La madre le daba su capital ganadero –una cabra y gallinas–, así como especias y semillas para su huerto, una cesta de condimentos para cocinar *(ngigo)*, un cucharón de sopa y unas cuantas ollas y sartenes. La cabra era su cabra ritual, *eghu chi*, y se multiplicaría y produciría su primera capital en efectivo; cuando moría, solo la mujer a la que se le había regalado podía comerla.

Los roles masculinos y femeninos se expresaban ritualmente desde el nacimiento. Ocho días después del parto, se afeitaba completamente la cabeza del bebé. Se enterraban los cabellos de un bebé niño en las raíces de un árbol de nuez de cola, mientras que se hacía lo propio bajo una palmera cuando se trataba del pelo de una bebé niña. Uno de los principales objetos que esperaba heredar u obtener todo varón adulto que encabezase un hogar era un árbol de nuez de cola, dado que la cola era muy importante en el desempeño de su rol. Las normas que rigen cómo se debe romper y compartir la nuez de cola simbolizaban la autoridad, el estado y la diferenciación de género en Nnobi (véase el capítulo 6).

La palmera bajo la cual se enterraba el pelo de la bebé niña a los ocho días de su nacimiento era llamada *nkwu ana*, y era el árbol que su padre señalaría a su hija mayor, o a su favorita, el día de su matrimonio. Ella entonces visitaría periódicamente el recinto de su padre para recoger el fruto de la palmera. Mientras que la palmera se mantuviese de pie y hubiera alguien con vida para reconocerla como su palmera, no podía haber matrimonio entre los descendientes de esa mujer y los del *obi* de su padre.

Palmera

Uno de los recursos más valiosos para las mujeres en los hogares era una palmera. Cada parte de ella desempeñaba una función eco-

nómica importante. La savia del árbol, el vino de palma, era controlado y distribuido por los hombres, con la excepción, por supuesto, de las «hijas varones», que gestionaban la circulación de aquél que se producía en el recinto de su padre. Las mujeres alimentaban las cabras con las hojas de palma. Hacían escobas de las ramas laterales; los troncos eran utilizados como material de construcción, o en tanto que apoyo para plantas trepadoras, sobre todo el ñame, o como leña para cocinar. La venta de aceite de palma, que las mujeres extraían de los frutos, era una fuente importante de dinero en efectivo para ambos sexos. Sin embargo, el producto de la venta de las semillas era propiedad exclusiva de las mujeres. Las cáscaras de la fruta se utilizaban como combustible, mientras que la fibra o paja extraída durante el procesamiento del aceite se utilizaba para hacer jabón medicinal. Las mujeres utilizaban partes o restos para iluminar la vivienda. Por ejemplo, hacían antorchas a partir de piezas de *izuke* (un manojo de hojas producidas por el árbol de palma), que se habían desgajado una a una y se empapaban de aceite de palma calentada. Extraían fibras para trenzar cuerda de la piel o de la corteza de los troncos de los árboles de palma, que se utilizaban también para tejer diferentes artículos tales como tamices, cestas largas para mantener los productos alimenticios que se secan al sol, canastas para llevar, cestos de de almacenamiento, etc. Las esteras para el piso de las moradas y para dormir también se tejían con este material.

Alimentos básicos

La misma versatilidad se puede ver en la producción y la gestión de los alimentos básicos por parte de la mujer. El procesamiento, venta, almacenamiento y conservación de todos los productos alimenticios era llevado a cabo exclusivamente por mujeres. No obstante, los hombres afirmaban su autoridad sobre las mujeres mediante el control de la circulación del ñame.

De acuerdo con un dicho nnobi, «una mujer responde de manera seca o maleducada a la llamada de su marido cuando sabe que no queda ñame en el almacén de ñame».[9]

A pesar de que tanto los hombres como las mujeres cultivaban ñame, los cultivados por las mujeres no se podían comparar en tamaño y cantidad con los producidos por los hombres, ya que un marido incluía el cultivo de su propio ñame entre las labores de sus esposas y le dedicaba la mayor parte de su tierra.

En toda la ciudad, la convocatoria anual al Festival de la Comida del Nuevo Ñame, *ikpo ji*, era una prerrogativa del hombre que os-

tentaba el título de *Ezeani Nnobi*, sacerdote de la Tierra o Espíritu de la Tierra de Nnobi, ya que custodiaba la medicina del ñame, sin la cual, la gente no podía comenzar a cavar para cosechar el nuevo ñame en sus terrenos y comérselo.[10]

Después de la señal para el *ili ji*, el jefe de la familia iba a comprar un gallo y llevaba a cabo el ritual de la Comida del Nuevo Ñame para su familia. Él y sus hijos iban a matar el gallo y machacaban con un mortero la medicina del ñame. Entonces, ponía la medicina en una pequeña calabaza y daba a su mujer y a sus hijas para que dieran alguna chupada antes de comerse su propio ñame. El cabeza de familia y sus hijos comían el pollo, que no compartían con sus mujeres. Tras el ritual, se podía consumir el ñame que se encontraba en el almacén o el que se desenterraba de las fincas para comer. Dentro de cada hogar, la medicina de ñame era guardada por el cabeza de la familia. Después de la cosecha, el ñame y malanga se almacenaban en el *obi*, la sección masculina del recinto, que albergaba los enormes almacenes del ñame familiar. El éxito de las mujeres agricultoras y de otras mujeres ricas también tenían almacenes de ñame en la sección femenina del compleja, en la parte trasera de sus unidades, pero no podían comer ñame de ellos hasta que su marido hubiera llevado a cabo el ritual de comer ñame nuevo. Los hombres, por lo tanto, supervisaban y controlaban el consumo del ñame del almacén familiar.

La contribución del hombre a la subsistencia de la casa era principalmente el suministro diario de ñame, denominado *itu ji abani*, que iba a entregar a sus hijos e hijas para que lo llevaran a sus madres. Cuando los maridos estaban ausentes, se esperaba que las esposas recurrieran al ñame de sus propios almacenes.

Las especies más pequeñas de ñame requieren hasta seis meses en la planta para madurar; las especies más grandes, hasta diez meses. El bajo rendimiento, debido a la pobreza del suelo, la sobreexplotación y el mal almacenamiento hacían que el ñame fuera el alimento básico en un período muy corto del año, después del cual, todos volvían a los cultivos de las mujeres: yuca, malanga, plátano, maíz y melones. Estos eran, por tanto, productos alimenticios secundarios únicamente en términos de prestigio, y en la medida en que eran cultivos femeninos.

Durante las conversaciones con el actual gobernante tradicional acerca de la descripción de la economía indígena, dijo:

> En los viejos tiempos, los hombres cultivaban ñame y las mujeres también cultivaban ñame. Pero era el trabajo de las mujeres el cuidar las plantas de ñame, *ilu ji*. Era [también] trabajo de las mujeres el plantar

maíz, vernonia* y otras plantas varias en la parcela del ñame. Las mujeres cultivaban malanga. También era tarea suya el desenterrar la malanga. El mercadeo, la compra y venta también era trabajo de mujeres. Las mujeres jugaban un papel vital en la producción de alimentos. En cuanto a los hombres, una vez habían despejado la maleza y plantado el ñame, dejaban el resto del trabajo a sus esposas. Era el trabajo de las mujeres ir al mercado, producir alimentos y alimentar a sus maridos. Las mujeres representaban la parte del león en la economía de la ciudad, incluso hasta el presente siglo. El cultivo de la mandioca, de la yuca, era obra exclusivamente de mujeres. Los hombres no cultivaban yuca. Solo ñame.

Durante mi trabajo de campo en Nnobi en 1980 y 1982, la descripción general de las actividades económicas tradicionales de las mujeres no había cambiado, como el propio gobernante tradicional observó. La diferencia más importante era, y ha sido, probablemente la introducción de maquinaria de procesamiento de alimentos, pero desde mi punto de vista, la mayoría de las mujeres cree que es demasiado caro, y todavía se utiliza implementos tradicionales, tales como morteros y piedras de moler. Otra diferencia es en la dieta. Los relatos sobre la economía y la dieta de los viejos tiempos mostraban en general que, debido a la escasez de carne de la comida era principalmente vegetariana. Los muy pobres apenas podían permitirse ni siquiera peces.

Al parecer, la gente se enriqueció en épocas anteriores gracias a la crianza y venta de animales domésticos, tales como cabras, aves de corral y perros. Los que podían iban a Onitsha y compraban pescado para venderlo. Algunos llevaban palmiste, almendras de palma, para venderlas en Onitsha y comprar pescado, ñame, semillas de ricino africano (con cuya fermentación se obtenía *ogili*, que daba sabor a la salsa) para vender.

Mujeres, mercados y moneda

Los cauríes,* conocidos como *ego*, dinero, constituían la moneda más común. La mayoría de las transacciones implicaban dinero: pagos de matrimonio para las hijas, venta de ganado, árboles frutales, tubérculos, grano, verduras y especias, todo conllevaba el uso de dinero. La fruta de la palma era el principal cultivo comercial, junto con el vino de palma y el aceite de palma, vendiéndose todos estos

* Hierbas del género *Vernonia*, familia *Asteraceae*, cuyas hojas comestibles son utilizadas por las mujeres igbo, quizá sobre todo para hacer sopa. *(N. del T.)*

productos a cambio de dinero. A excepción del vino de palma y del ñame, vendidos por los hombres, las mujeres llevaban a cabo la mayoría del comercio, del mercadeo, por lo cual, la mayor parte del dinero pasaba por las manos femeninas, fuese la venta a su cuenta o a la de su marido. Siguiendo el principio de la división sexual del trabajo y de la división de género de los cultivos, las mujeres conservaban su propio beneficio y lo que se consideraba suyo; los hombres no vendían nada considerado como femenino ni nada perteneciente a las mujeres. Sin embargo, las mujeres comercializaban la mayor parte de lo que se consideraba como masculino y como perteneciente a los hombres, y, a cambio, conservaban para sí una parte de los beneficios que reportaban los productos masculinos. El control de las mercancías y del efectivo por parte de las mujeres resultó en su monopolio del espacio de mercado. Esto coincidía con la ideología nnobi de la laboriosidad femenina, de la autoayuda económica y de la autosuficiencia de la unidad matricéntrica, a la vez que se apoyaba y reforzaba en toda la ideología de género, que demarcaba el espacio masculino y el femenino.

La venta de ganado y aves de corral era la forma más rápida de obtener capital. Las mujeres cuidaban el ganado de sus maridos y ayudaban a venderlo. Cuando entregaban las ganancias a su marido, le decían por cuánto habían vendido una cabra o una gallina; o podían mejora el precio de venta preacordado con el marido y guardarse la diferencia. Lo mismo ocurría con la venta de aceite de palma, el ñame, los plátanos de cocer, y otras frutas, ya que la mayor parte de la propiedad inmueble correspondía a los esposos, pero era cuidada y comercializada por las esposas. Sin embargo, el dinero obtenido de los frutales plantados por una esposa le pertenecía en exclusiva, como también el dinero generado por los frutos de la palmera señalada por un padre para su hija o por un esposo para su mujer.

Las mujeres vendían en los mercados el excedente de todos los alimentos, procesados o sin procesar. El huerto de una mujer era una fuente regular de una pequeña producción alimenticia –verduras y especias, sobre todo–, utilizada en el hogar o, en parte, vendida en el mercado. La participación de las mujeres en la producción agrícola y su control de la economía de subsistencia les dio fácil acceso a los mercados y al dinero en efectivo. Mientras que la mayor parte del efectivo derivado del volumen de negocios de las mujeres se invertía de nuevo en la economía de subsistencia, las ganancias de los hombres eran principalmente para su uso personal, tales como casarse con esposas adicionales, o tomar títulos para sí o para sus hijos. Para ellos, las principales maneras de conseguir grandes sumas de dinero con rapidez eran a través de los pagos recibidos por el

matrimonio de sus hijas o por la venta de cierto ganado, como un macho cabrío, castrado y cebado, por el que se podía pedir un buen precio.

Como resultado del redireccionamiento del dinero hacia las necesidades de subsistencia y hacia el hogar, una mujer tiene que tener un enorme éxito económico, y tiene que disponer de una gran fuerza laboral, si quiere ahorrar el dinero suficiente para poder participar en el sistema basado en el logro de aquellos títulos abiertos tanto a las mujeres como a los hombres, como el *ogbuefi*. La incidencia de la obtención de títulos por las mujeres era, en consecuencia, menor que la de los hombres. La tendencia era que las mujeres tomasen el título *Ekwe*, que era involuntario y se otorgado mediante de la adivinación. Aunque se basaba en la idea de reconocimiento social, de trabajo duro, se controlaba ritualmente la candidatura, con lo cual, solo se elegía un número limitado de mujeres. En el siguiente capítulo, se describirá el fenómeno *Ekwe*, que veo como una parte esencial de un sistema que pone muy alto el premio al éxito económico femenino.

En este capítulo se han rastreado los posibles orígenes de la posición central que las mujeres nnobi mantenían en la economía tradicional, así como se ha descrito una división sexual del trabajo directamente relacionada con factores ecológicos. A medida que las mujeres tomaron el control de la economía de subsistencia, los hombres buscaron autoridad a través del control de la especialización ritual. A pesar de que las mujeres eran económicamente autosuficientes, los hombres monopolizaron el derecho a decirles, por ejemplo, cuándo podían empezar a comer ñame cada año. Se utilizaban varias ideologías patriarcales y matriarcales incrustadas en los mitos de origen para justificar la división sexual del trabajo. Al mismo tiempo, la presencia de una fuerte matrifocalidad y de una orientación femenina en la cultura confirió a las mujeres, en general, una posición favorable en tanto en el ámbito público como en el ámbito doméstico de la sociedad tradicional. Por ejemplo: se recompensaba la laboriosidad femenina con títulos políticos y prestigiosos a la vez, como *ogbuefi* y *Ekwe*. Pero, más importante aún, nos encontramos con que un sistema flexible de género alentaba las instituciones de «esposo femenino» e «hija varón». Esto significó que algunas mujeres podrían ocupar roles y posiciones por lo general monopolizados por los hombres, y, de ese modo, ejercer un poder y una autoridad considerables sobre los hombres y sobre las mujeres.

Notas

1. La mayor parte de los datos en esta parte del libro se recogieron en 1980. Mi primer acercamiento implicó visitar el pueblo más antiguo en Nnobi, preguntándoles acerca de las costumbres y tradiciones indígenas. Pero descubrí que la edad no garantiza necesariamente el conocimiento, o la capacidad de comunicar información, y que algunas personas de mediana edad e incluso más jóvenes eran más articulada y bien informado que sus mayores. Algunos, como los niños, se habían llevado a las bolsas de ciertos parientes varones de edad avanzada, lo que significaba que estaban constantemente en compañía de los ancianos y habían escuchado y familiarizarse con sus discusiones. Los datos presentados en la primera parte son el resultado de un esfuerzo conjunto de todas las personas Nnobi, que luego he traducido, interpretado y arreglado. Es importante señalar que a pesar de que soy una hija nnobi, yo no había nacido ni me había criado en Nnobi, sino en Hausaland, en el norte de Nigeria. Sin embargo, siempre he estado familiarizada con las tradiciones nnobi, manteniéndome cercana a la cultura nnobi desde la infancia, a través de mi padre y de sus parientes, y también tengo un buen dominio del idioma igbo y del dialecto nnobi. Después de haber estudiado en el Reino Unido durante más de diez años y de haberme licenciado con honores en antropología social y en idioma hausa, había adquirido una capacidad de distanciamiento desde la que observar la sociedad y la cultura nnobi.

2. Matrifocal / focalizada en la madre: un arreglo del hogar en torno a la madre y a sus hijos; el punto focal o de referencia es la madre. Del mismo modo, la unidad matricéntrica es la madre y sus hijos (Tanner, 1974).

3. Orientación femenina: cultura o principio derivado del género femenino.

4. Excavaciones arqueológicas recientes en Igbo-Ukwu, a solo nueve millas de Nri, han revelado la cámara de entierro de un antiguo rey nri y objetos de una cultura material que data del siglo noveno. Los resultados incluyen un florero de bronce encordado, que la tradición asocia con la migración de una sección de Nri a Oreri, donde se creó un centro ritual rival (Isichei, 1976, p. 10). El retrato de un rostro humano descubierto en la excavación Igbo-Ukwu y que data del siglo noveno, muestra *ichi*, marcas faciales rituales de purificación. Está reproducido en Isichei (1976, p. 112). En algunos lugares, los hombres con el título de *Ozo*, todavía tienen las mismas marcas hoy en día.

5. Esto contradice las teorías antropológicas anteriores que equiparaban la mujer con la naturaleza y el hombre con la cultura (ver Mathieu, 1973; Ortner, 1974; MacCormack y Strathern, 1980).

6. *Dibia*: los términos «especialistas rituales», «expertos rituales» o «doctores nativos» no conllevan una plena comprensión de la naturaleza de esta profesión. La diversidad de sus prácticas y compromisos es tal que se los describe mejor como hombres de conocimiento, que se convirtieron en muy importantes e influyentes en sistemas sociales donde el conocimiento era un bien muy escaso, envuelto en el secreto y celosamente guardada por los ancianos poderosos. Las tradiciones orales en lugar de escritos y un sistema literario abierto hacen de este monopolio más eficaz. Por lo tanto, el *dibia* como un herbolario, *dibia mgbo / Ogwu na akwukwo mkpa*, es un científico implicado en la medicina y en la química experimental, curativa y destructiva. A menudo actúan como parteras, también.

El *dibia* como un adivino, *afa dibia*, ayuda a analizar las desgracias y las anomalías sociales. Basden menciona algunos de los títulos con los que se dirigía el saludo a un *dibia*, como, por ejemplo, *Agbaso aka* (consejero capaz), o *Okwuka-Ojelu* (aquel que es capaz de explicar a través de la adivinación) (1938, p. 51).

La posesión por el espíritu *Agwu* es seguida por desgracias que indican que una persona está siendo reclamada por *Agwu* para convertirse en un *dibia*. Se cree que

ignorar la llamada de *Agwu* conduce a la locura La profesión de *dibia* profesión es un «coto cerrado» y fuertemente custodiado, envuelto en el misterio y el secreto. El oficio es hereditario, pero se cree que un niño que recoge la semilla de adivinación, *mkpulu afa*, también está invitado a ser un *dibia*. En tiempos precoloniales, estos practicantes *dibia*, siendo grandes viajeros, también estaban al corriente de otras ramas del conocimiento que, en términos modernos, incluiría la historia. geografía, astronomía, biología, zoología, etc. Tal vez su área de especialización era mayor en la psicología y en el misticismo. Las expresiones «especialistas rituales» o «expertos» no son realmente traducciones adecuadas, y pueden ser utilizadas solo por conveniencia. Es preferible, por tanto, mantener el término igbo, *dibia*.

7. El gobernante tradicional entonces era el Jefe Salomón Eze Okoli (véase el capítulo 8).

8. Ésta es mi traducción de la expresión igbo utilizada por *Nwajiuba*: «*Nwanyiaha ebu isi nmuo*».

9. El dicho igbo es: «*nwanyi n'aza Oku n'ike na na Omalu ji n'oba Agwu*».

10. Siempre era el jefe del primero y más senior *obi* en Nnobi. El último hombre en ostentar este título había sido el padre de Nwajiuba, la «hija varón» mencionada anteriormente.

2
Mujeres, riqueza, títulos y poder

En la sociedad indígena nnobi, existía un vínculo directo entre la acumulación de esposas, la adquisición de riqueza y el ejercicio del poder y de la autoridad. El indicador último de poder y riqueza, el sistema de títulos, estaba abierto a hombres y mujeres, siendo el mecanismo para enriquecerse a través del control del trabajo de las demás personas mediante la poligamia, generada a su vez con matrimonios sea entre hombre o mujer, sea entre mujeres. El flexible sistema de género nnobi hacia posibles ambas uniones.

El título *Ekwe*[1]

Solo las mujeres obtenían este título, asociado a la diosa Idemili. Todas las descripciones del título coinciden en considerar involuntaria la posesión del título, es decir, independiente del deseo o el control de cada una. Sin embargo, en realidad, su obtención estaba fuertemente asociada con las habilidades económicas de la mujer y con el carisma, real o potencial, que se le atribuía. Así, la toma del título podía marcar el clímax del éxito económico, pero, por lo general, la gente de Nnobi proclamaba que era la propia diosa, poseyendo literalmente a la mujer en cuestión, quien le otorgaba el dinero o la riqueza necesarios para obtener el título. Nwajiuba, por ejemplo, decía: «Si *Ekwe* viene hacia ti, te hace una señal y te arroja dinero». Hizo sonar esta expresión como si alguien lanzase cestos con dinero desde el otro lado del muro del complejo doméstico.

La candidata potencial a un título disponía de dos maneras para controlar los servicios de los otros. La gente podía trabajar para ella voluntariamente o a consecuencia de la práctica anterior por parte de la postulante de lo se llamaba *igbh ohu*, matrimonio entre muje-

res. Parece ser que este tipo de esposas venían de otras ciudades. El «esposo que es una mujer», podía dar un esposo (varón) a su esposa en cualquier otro lugar [diferente de la población donde la primera habitaba] y adoptar para con ella el rol de madre, pero reclamando sus servicios [cuando fuese necesario]. Las esposas también podían permanecer con ella, criando a su nombre las criaturas que pudiesen tener. Por tanto, las candidatas al título de *Ekwe* eran mujeres ricas y capaces de producir más riqueza a través del control de los servicios de los demás.

Los signos de posesión asociados al título *Ekwe* eran bien conocidos. Era como poseer dedos verdes o manos de oro. Lo que fuera que tocase una de las postulantes empezaba a rendir múltiples beneficios: sus cultivos aumentaban, sus animales domésticos se reproducían prolíficamente y eran inmunes a las enfermedades, sus polluelos no eran arrebatados por el gavilán... Se hacía saber de estos signos al mensajero de la diosa Idemili, quien, entonces, y a través de un acto de adivinación, confirmaría a la mujer en cuestión que la diosa Edemili estaba llamando a su puerta. Esto significaba que la deidad la había favorecido y la había elegido para tomar su título de *Ekwe*.

Las descripciones del «fenómeno *Ekwe*» muestran su base económica. La gente percibía con rapidez en una mujer el carácter ahorrador y laborioso, la habilidad para hacer dinero y las cualidades de liderazgo. Enseguida empezaban a señalar que esa mujer era una candidata potencial al título de *Ekwe*. Incluso una jovencita podía ser identificada como candidata, con lo cual, se la animaría en sus empresas económicas. Como muestra el relato de Eze Enynwa, una candidata potencial al título de *Ekwe* tenía que tener el apoyo materia o práctico de sus coesposas a todos los niveles de la organización, desde la familia extensa hasta el patrilinaje mayor.

La obtención del título de *Ekwe na awa awa*, «es involuntaria». Si alguien es llamada para obtener el título, cuando va al marcado y compra 10 polluelos, todos sobreviven. Si planta, sus plantas crecen más que las de las otras gentes. Sus cabras paren trillizos. Un adivino notificara el favor de la diosa a esa mujer, y ella hará pruebas para ver si el aviso es verdad. Para la ceremonia de la toma del título, invitará a sus *inyom di* (las demás esposas del linaje de su marido) y les comunicará que desea obtener el título *Ekwe*. Acordarán un día a la semana para trabajar para ella. Por lo habitual, trabajarán durante unos seis meses, antes de que anuncie su intención al barrio o al pueblo.

Tras el anuncio, pasarán otros nueve meses antes de informar a toda Nnobi. Tan pronto como la noticia llega a toda la ciudad, todo

el mundo acude a la casa de la mujer, que les brinda un festín. Se dice que el pago por la ceremonia, asumido por la mujer que obtenía el título, podía suponer una vaca, siete cabreas y siete gallinas, que se debían ofrecer a las personas que validarían y santificarían el título, es decir, al mensajero de Idemili y a las mujeres que ya ostentaban el título *Ekwe*. Al describir la abundancia de comida en esta ceremonia, Eze Enyinwa decía: «El *ogili* se amontonaba como un hormiguero enorme. La parte de una mujer es suficiente para llenar un mortero. A su vez, tendrá que llevársela a casa para compartirla con sus coesposas, Y lo mismo se puede decir de la malanga machacada» (que era llamado *nni ocha*, «comida machacada blanca»). Los miembros del patrilinaje menor, así como las coesposas del patrilinaje irían a su casa la víspera de la ceremonia, y cocinarían hasta el amanecer.

Para la ceremonia, se erigía un poste muy alto, llamado *agba*, y apuntalado en la comida apilada. Mujeres jóvenes y fuertes amontonaban capas y capas de comida machacada alrededor del poste, desde la base hasta la punta, hasta que se asemejaba a una pequeña colina blanca. Las mujeres que ostentaban el título de *Ekwe* cogían entonces porciones de este «árbol de comida» y las distribuían entre las personas invitadas. Cuando se había repartido toda la comida, el mensajero de Idemili daba a la mujer que ofrecía el festín una larga vara acabada en punta, llamada *mgba Ekwe*, el «bastón de autoridad *Ekwe*». El mensajero de la diosa nombraba a la mujer por el nombre o epíteto que ella había elegido para que la llamasen. Los nombres elegidos testifican el sentido de logro asociado con este título. Por ejemplo: Ome Nyili, «la impávida»; Agba Ekwe, «la jefa de las *Ekwe*»; Ekwe Nyili, «la que ha vencido» es decir, la que ha conseguido el título *Ekwe*»; Chinyelu Ekwe, «aquella a la que su dios [sic] le había concedido el título *Ekwe*», etc.

Tras obtener el título, la mujer pasaba a llevar un cordón a modo de tobillera, *njada ukwu*, como los hombres titulados. Como decía Eze Agba, el sacerdote de Idemili: «La mujer que ha obtenido el título de *Ekwe* no portará cosas sobre la cabeza. Peinará su cabello hacia fuera justo como esta mujer» (me mostró el peinado de su esposa, que no consistía en un trenzado, sino en puro «afro»).

Se esperaba que la mujer recién titulada comprase una toalla en la que engancharía un pequeño cuchillo llamado *nma eneke*. Entonces, se echaría esa toalla encima del hombro. Con su peinado hacia fuera y portando el largo y puntiagudo bastón, se esperaba de ella que dignificase su caminar. Seis meses después de la ceremonia, las coesposas del linaje de la mujer titulada *Ekwe* debían llevarle un

bidón conteniendo cuatro galones* de aceite de palma para mostrarle su respeto y conferirle prestigio, *iko ugwu*. Mediante el ritual de arrastrarse entre las piernas abiertas de la mujer titulada, las coesposas aceptaban su superioridad y su autoridad. Sin este reconocimiento por parte de sus coesposas en el linaje, su titulación se consideraría un fracaso. Esta ceremonia, que entrañaba la donación de aceite de palma, un cultivo comercial muy importante, se repetía periódicamente.

Todas las mujeres *Ekwe* formaban un club exclusivo y compartían el dinero, el ganado y la comida donada por las neófitas cada vez que se concedía un título. Si líder, que también era la líder de todas las mujeres nnobi, siempre era la detentora más antigua del título *Ekwe*. Era conocida como *Agba Ekwe*, «Jefa Ekwe» (el ritual y la significación política de la titulación *Ekwe* será comentada en el próximo capítulo).

Títulos masculinos involuntarios

Hay unos pocos títulos masculinos involuntrios, como el *Ekwe*, que también se asociaban a una fuerte base económica: los signos de su posesión eran también similares. Ahora bien, mientras la candidatura al título *Ekwe* estaba abierta a todas las mujeres nnobi, los títulos masculinos involuntarios eran específicos de ciertos linajes y solo podían ser detentados por un hombre a la vez. Estos títulos masculinos eran conocidos como *oke ozo*, altos títulos *ozo*, ya que eran superiores a los títulos *ozo* voluntarios (comprados, normales, contractuales), en Nnoby, *ozo* es sinónimo de *eze*, «regio», un prefijo que los hombres titulados *ozo* añadían a sus nombres o apodos. Esta ambición y la posibilidad que cada uno de los hombres igbo la hiciese realidad, si se hacía rico, llevaron a R. N. Henderson (1972) a titular su libro *The King in Every Man*, «El rey en cada hombre». Los altos títulos *ozo* nnobi eran *ozo Aho* (que será descrito y discutido en detalle en el capítulo 6), *dunu*, *dim* y *eze ana*, habitualmente detentado por el sacerdote del Espíritu de la Tierra, y *dunu n'ebo*.

En el próximo capítulo se examinará la significancia estructural de estos títulos en relación al título femenino *Ekwe*.

* El galón británico o «imperial», equivalente a 8 pintas, aproximadamente 4,54 litros. *(N. del T.)*

Dos *obi* prominentes en la sociedad nnobi del siglo XIX

En los dos estudios de caso que siguen, se describen las actividades económicas de individuos de dos preminentes recintos ancestrales de la sociedad nnobi del siglo XIX, mostrando el grado de prosperidad, el estilo de vida aristocrático y los medios con los cuales hombres y mujeres acumulaban riqueza en la sociedad tradicional. Como se verá a partir de la observación de la práctica de los «esposos femeninos», las mujeres se beneficiaban de la acumulación de esposas de la misma manera que los hombres. Existía una rivalidad entre las mujeres ricas y sus maridos; las mujeres extremadamente poderosas y enérgicas eran capaces de dominar a sus esposos sin padecer estigma alguno por ello.

El *big man* Eze Okigbo

Eze Okigbo era el *big man* de Nnobi en los tiempos de las expediciones militares británicas en el territorio igbo, entre 1901 y 1919. Nnobi se encuentra en el área del eje Onitsha-Awka, que resultó atacado entre 1904 y 1905.[2] Eze Okigbo murió probablemente en 1905, a raíz de las humillaciones sufridas a manos de los oficiales del ejército británico (véase capítulo 8). Se dice que, para entonces, ya se encontraba en declive, lo que sugiere que su período de mayor influencia fue durante la segunda mitad del siglo XIX.

Eze Okigbo era el séptimo en una sucesión de generaciones de hombres titulados *ozo* que había detentado el poder en ese *obi* en particular. El más influyente y poderoso de todos, el *big man* de la primera mitad del siglo XIX, todavía hoy recordado y respetado en Nnobi, era Ezike, el padre biológico de Eze Okigbo. El inicio del siglo XIX fue un período de guerras entre aldeas, de razzias esclavistas y de tráfico de esclavos. Dado que los nombres igbo arrojan luz sobre la historia de quien los lleva, el nombre de Eze Ike (Ezike) indica fuerza y poder. De forma pareja, el nombre del padre de Izike indicaba a su vez la prosperidad del *obi* bien antes del período decimonónico. Se llamaba Eze Eziafuluaku, que significa «un hombre titulado de un complejo residencial donde hay riqueza».

La tradición oral y el testimonio ocular nos ofrecen descripciones vívidas de la vida cotidiana del *obi* de Eze Okigbo, y revelan hasta qué punto se había extendido la vida aristocrática en esta sociedad hasta la fecha considerada como igualitaria. John Eze Okigbo, nacido en 1928 y que también detenta [en, 1985] un título de jefatura, es el bisnieto de Eze Okigbo y el cabeza y ocupante actual de este *obi*.

Sus afirmaciones y sus relatos fueron verificados por un hombre mucho más viejo, Johson Ume, a quien entrevisté de manera independiente. Johnson había nacido en 1909 y su madre, Egoeme, era la hija favorita de Eze Okigbo. Era una mujer titulada *ogbuezi*, ya que había sacrificado una vaca. Lucía una tobillera y una pulsera de marfil, descritos por Basden como muy valiosos y caros (Basden, 1938, p. 207). Egoeme murió en 1948. Johnson, en su posición de *nwadiana* (criatura de una hija; véase el capítulo 3) en el *obi* de Eze Okigbo, siempre fue tratado allí como un visitante privilegiado y bienvenido.

Se dice que Eze Okigbo tuvo unas 13 mujeres, algunas de las cuales habría heredado de su padre, Ezike. Como era la costumbre entre los *big men* que reunían muchas esposas, solo su favorita cocinaba su comida y a nadie se le permitía tocar el vaso en el que bebía. Basden atribuye esta práctica generan entre los hombres igbo, especialmente entre aquellos con varias mujeres, al miedo a ser envenenados (1938, p. 157). De acuerdo con John Okigbo, cuando la esposa favorita de Eze Okigbo no cocinaba para él, lo hacía su hija favorita en su lugar. Y solo un hombre le escanciaba el vino de palma que bebía. Aunque cada una de sus mujeres tenía su propia parcela de tierra, y él mismo tenía una gran extensión de terreno cultivado, no comía nada que hubiese crecido en sus tierras, ya que ésta era la manera cómo se envenenaba y eliminaba a los poderosos en aquella época. Los dirigentes de otras sociedades igbo, con sistemas de realeza divina,* tomaban precauciones similares. Por ejemplo, se dice de *Eze* Nri, el rey de la cercana Nri: «Nadie puede ver comer al rey, ningún muchacho que haya superado la pubertad puede cocinar para el rey, ni tampoco ninguna mujer» (Nwabara, 1977, p. 25). De hecho, según Johnson Ume, Eze Okigbo no comía nada que le cocinaran sus esposas, sino solo la comida que le preparaba su hija. Su plato, especial, estaba confeccionado con un cráneo de elefante.

Al seguir el protocolo observado por los igbo aristócratas, Eze Okigbo no salía de sus estancias personales durante las tardes. En las mañanas, se sentaba en la parte interior del *obi* y sus esposas venían a llamarlo por sus títulos y por los nombres en alabanza a su persona que había ido recibiendo durante su vida; también traían y distribuían la comida a siervos y trabajadores. De forma característica en los *big men* de la época, Eze Okigbo tenía dos *obi*: uno en el

* *Divine kingship*, terminología acuñada por el antropólogo James Frazer para describir una concepción del poder muy común en África que relaciona la figura del rey, y también la integridad y salud de su cuerpo, con la prosperidad del reino y de sus habitantes, humanos y no humanos. *(N. del T.)*

recinto adónde iba al salir del dormitorio y otro fuera de los muros del recinto donde recibía a visitantes procedentes de cualquier parte de Nnobi.[3]

Cómo Eze Okigbo se hizo muy rico

Eze Okigbo no se hizo rico simplemente porque su padre ya lo era y él, en tanto que primogénito, hubiese heredado una porción substancial de la riqueza paterna. La posición de heredero tenía sus peligros y desventajas. En su comparación entre hogares polígamos y monógamos, Basden (1938, pp. 23, 29) describe bien los celos y envidias entre coesposas, los riesgos que rodeaban al heredero y el acoso al que lo sometían una horda de criaturas reclamando los beneficios de la paternidad.

La riqueza de Eze Okigbo parece haberse derivado de los presentes funerarios de sus «parientes maternos». Eze Okigbo era en apariencia el único hijo que su madre dio a Ezique. Cuando Ezike murió, todos sus hijos decidieron que cada uno debería conservar para sí todos los presentes funerarios que recibiese. Esperaban incapacitar así a Eze Okigbo, que era el primogénito: a través de esos regalos, habría obtenido el líquido, el capital, suficiente para establecerse con firmeza en el lugar de su padre, acaparando todos los costosos títulos que había obtenido su padre. Cuando Okigbo se enteró de esta conspiración, viajó inmediatamente a Nnewi Ichi, la localidad del patrilinaje de su madre, para informar allí sobre lo que había oído. Los miembros del patrilinaje materno convocaron a su vez una reunión de su *obi* para discutir cómo ayudar al hijo de su hija. En consecuencia, tal como continúa el relato, cuando acudieron a hacer el duelo por el difunto, le trajeron a Okigbo muchas vacas e innumerables cauries* y cabras... Según me explicó John Okigbo, «Así es como Eze Okigbo se hizo rico y repitió el nombre de su padre». Y continuó diciendo: «No vamos a esconder nada. En esa época, el tráfico de esclavos era una práctica normal. Se compraba seres humanos como si se hacía con las cabras o las pintadas. Él mismo también compraba personas que trabajaban para él».

* Cauri, nombre de origen hindi para designar conchas marinas empleadas como monedas en muchas partes de África, Asia y el Pacifico. En principio, las empleadas como monedas pertenecen a la especie *Monetaria moneta*, pero a veces la palabra se utilizaba con un sentido genérico (designa de hecho a toda la familia de moluscos *Cypraeidae*). Existían otras especies empleadas con el mismo fin (como los *nzimbu* del Congo). *(N. del T.)*

Cómo las esposas de Eze Okigbo se hicieron ricas

Tal como los hombres incrementaban su fuerza laboral, su riqueza y su prestigio a través de la acumulación de mujeres, las mujeres hacían lo propio recurriendo a la institución de los «esposos femeninos». Cuando un hombre pagaba dinero para adquirir una mujer, ésta pasaba a llamarse su «esposa». Cuando una mujer pagaba dinero para adquirir a otra mujer, la expresión utilizada es *igba ohu*, «comprar una esclava», pero loa mujer comprada tenía el estatus y los derechos consuetudinarios de una esposa respecto a la mujer que la había comprado, que era llamada su «esposo»; este «esposo femenino» tenía los mismos derechos sobre ella que un hombre sobre su esposa. Por lo tanto, en el contexto del matrimonio entre mujeres, traduzco *ohu* como esposa. Fue a través de esa práctica de casarse con otras mujeres cómo las esposas más ricas de Eze Okigbo consiguieron su riqueza.

Entre las esposas de Eze Okigbo, se decía que Nwambata Aku era su favorita. La había heredado de su padre, Ezike, con lo cual, por el hecho de haber sido la mujer de un *big man*, Nwamabata Aku tenía una ventaja económica de salida sobre las demás esposas de Eze Okigbo. Se dice de ella que tuvo unas 24 esposas. Entre las cualidades que se le atribuían se encuentran el hábito de trabajo duro y la perseverancia. Se la describe como una mujer inteligente que sabía cómo utilizar su dinero. Además de tener a sus esposas comerciando, ella misma vendía nueces de cola, así como compraba vasijas de aceite de palma en los tiempos de bonanza, para revenderlas a precios más altos durante los períodos de carestía. Prestaba dinero, con la seguridad de recobrar siempre el préstamo que le daba la influencia de su marido. También tenía ganado, que era pastoreado por otras personas con las que compartía los beneficios de la cría. Se dice que algunas de sus esposas también estaban metidas en negocios de peluquería,[4] pagando una parte de las ganancias a Nwambata, en calidad de patrocinadora. Además de hacer dinero para su «marido», las esposas de Nwambata también hacían dinero para sí mismas, a través del comercio de las semillas de palma, que compraban al mayor y vendían al detall.

Se dice que, cuando Nwambata murió, dejó su riqueza a su hija, Nuaka, cuyo nombre significa «riqueza incontable» y, como muchos nombres igbo, nos ofrece indicios de su historia y de la contextualización de la misma. Mientras el grueso del capital de Eze Okigbo procedía de las ofrendas funerarias, el capital comercial de Nwambata venía de los presentes matrimoniales. Por aquel tiempo, parece que, para una mujer, no era suficiente con meramente rica.

Tenía que ser renombrada por algo más, como el número de hijos e hijas que había alumbrado o el número de esposa con las que se había casado. De ahí el comentario de un anciano nnobi sobre una de las muy ricas esposas de Eze Okigbo, Nwaoye Ojeka: «Se dice que era muy rica y que, aunque no dio descendencia alguna a la casa de su marido, se la consideraba un buen partido». De acuerdo con el anciano, Johnson Uwe, «Nwaoye Ojeka era mencionada en el sentido de que se hizo rica, pero yo no hoy que pariese a nadie. Nwambata, por ejemplo, también era rica, pero lo que la hizo conocida es que tuvo muchas esposas. Volviendo a Nwaoye Ojeka, no sé por qué debería ser popular sin haber tenido criaturas... Quizá otras personas lo sepan».

Otra esposa bien recordada por sus fue Iheuwa. Tampoco tuvo descendencia por sí misma, pero casó con otra mujer, Onudiulu, que parió tres hijos. Otra de las esposas, Ochiekwe, era la reencarnación[5] de una muy rica y famosa mujer titulada *Ekwe* del mismo nombre: tuvo prole y riqueza; su nombre era suficiente incentivo para hacerse rica.

Además de ser recordadas por sus logros económicos y sociales, algunas de las esposas eran recordadas por su belleza y por sus roles en tanto que símbolo de prestigio y de riqueza, tal como indican sus nombres. Cuando se traduce estos nombres, se comprueba que su significado abarca desde descripciones de la belleza facial o física hasta reflejos de la riqueza de su padre o de su marido. Nwambata Aku, por ejemplo, sugiere una criatura nacida en la abundancia. Onu Aku alude a la belleza del cuello y la presencia de riqueza o fortuna. Ihuaku Enyo Nma, por otro lado, indica fortuna y una cara que es espejo de la belleza. Okwua ku significa fortuna o predicción de la misma, Mgboli quiere decir una chica muy bella, mientras que Odikanekwu se traduce por belleza que impulsa a comentarla. Kwelie Aku Na Obi es, de hecho, una apelación a gozar de la riqueza en el *obi*. Se llamaba *agbogho ofe*, doncellas de cámara, de dormitorio, a estas mujeres jóvenes renombradas por su belleza, y se decía que desfilaban sobre todo por la parte del recinto dedicada precisamente al dormitorio. Es posible, pues, postular que, con la acumulación de riqueza y con el aumento de la estratificación social, mientras algunas mujeres compartían la gloria y el poder, otras representaban roles menos gloriosos como objetos de prestigio y de placer.

Un relato muy popular en el *obi* de Eze Okigbo, en torno a la contabilización de la propiedad entre éste y su esposa favorita, Nwambata, atestigua la movilidad económica de la mujeres en el siglo XIX, así como la rivalidad entre las mujeres ricas y sus maridos. Por lo que se ve, Nwambata se estaba haciendo tan rica que

empezaba a hacer sombra a su esposo y, en consecuencia, quería bien disimular su riqueza, bien reducirla. En cualquier caso, según la narración, Nwabaa hizo saber que deseaba compartir su riqueza con Eze Okigbo, con lo cual, invitó a todo el mundo en Nnobi a dividir sus bienes entre ambos. Las gentes partieron sus propiedades en dos mitades. Entonces, pidieron a Eze Okigbo que, por ser un hombre, fuese el primero en tomas su parte: decidió tomar a la propia Nwambata. A continuación les dijo a las gentes de Nnobi que dejasen de llamarle Eze Okigbo Nwambata, ya que a partir de entonces era el dueño de Nwambata y, en consecuencia, de toda su propiedad.[6]

Su objeción parece haberse referido al objeto de la relación en términos de referencia. Mi impresión durante el trabajo de campo fue que ésta era una práctica común en el pasado. Las mujeres muy ricas pronto eclipsaban a sus maridos hasta el punto de que los hombres ya no eran conocidos por sus propios nombres, sino en referencia a su papel de esposo. Idealmente, en esta cultura, las esposas deberían ser referidas en relación al marido, y no al revés, los esposos en relación a las mujeres. Esta manera de dirigirse a alguien causaría embarazo en las relaciones de género inglesas: la forma de dirigirse a una esposa es la abreviatura «Mrs». seguida del nombre de su marido, mientras que la forma de dirigirse a un hombre [casado o no] es mediante la abreviatura «Mr». seguida de su propio nombre, esté casado o no, sin atención alguna a su posible rol como esposo.

Eze Okigbo pudo oponerse a esta inversión en los términos de referencia porque él mismo era un hombre muy rico y muy poderoso. Si hubiese sido un ciudadano ordinario, la inversión no se habría corregido. Esto es lo que parece haber pasado, hasta cierto punto, en el caso de la esposa dominante que se describirá a continuación.

La esposa dominante, Ifeyinwa «Olinke»

Ifeyinwa Olinke, una mujer muy rica que murió en la primera década del siglo XX, es un ejemplo de esposa que se hizo tan rica y popular que ensombreció completamente a su marido. El nombre por el que se la recuerda hace referencia a que era una mujer que tuvo nueve esposas. Ifeyiwa era la abuela paterna de Johnson Ume (la madre de su padre). Se cuenta que Ifeyiwa murió anciana, llevando a Johnson en su brazos; dado que Johnson nació en 1909, debió morir alrededor de esa época.

Dado que el nombre laudatorio de Ifeyiwa era Ifeyiwa Olinke di ya, «Ifeyinwa que gozaba de la riqueza de su marido», pregunté a

Johnson si se había hecho rica a través de su marido, o si su marido era rico. Su respuesta indica que Ifenyiwa ha eclipsado tano a su marido que poco se recuerda de él. Johnson dijo: «No se hablaba realmente sobre si su esposo era rico o no. Lo que sí sé es que ella era más rica que su esposo».. Cuando le pregunté por qué se la llamaba «la que goza de la riqueza de su marido» si ella era más rica que él, Johnson me contestó de nuevo que ella era más rica que su marido. En este caso, sería más exacto traducir su nombre laudatorio por «la que tenía un completo control sobre la propiedad de su marido».

Ifeyinwa también eclipsó a Ajueshiudu, que era una coesposa de Ifeyinwa en posición senior, con lo cual, debería haber gozado de un estatus superior. La historia de Akueshiudu muestra que, en esa época, ser la esposa de un hombre rico, o la coesposa de una mujer rica, no garantizaba que una misma también se enriquecería. Para ello era importante que una mujer fuese industriosa y autosuficiente.

De acuerdo con el relato de Johnson Ume sobre Akueshiudu, Anozie tuvo dos esposas, Akueshiudu e Ifeyinwa, así como un hermano, Ezeana. Se supone que, un día, Ezeana fue a visitar a su hermano Anozie. Mientras estaban sentados en el *obi*, Akueshiudu pasó por allí para recoger verduras de su huerto para la comida de la noche. Llenó el cesto con verduras y volvió a entrar. Como Akueshiudu tenía fama de perezosa, Ezeana le preguntó a Anozie si Akueshiudu guardaba en casa algo para cocinar junto con las verduras. Anozie le replicó que habitualmente era él quien le daba lo que tenía que cocinar, fuese carne, pescado o ñame. Ezeana le pidió a su hermano que no le diese nada, de tal forma que verían qué hacía. Se llama *oha agho ohu* (alguien que se mueve lentamente) a alguien que no es muy trabajador, especialmente si es una mujer.[7] Como su marido no le dio nada, Akueshiudu cocinó las verduras y se las comió, sin ofrecer una comida a Anozie. Al día siguiente, Anozie les preguntó cuál era la causa de su enfado y por qué no le había dado nada de cena. Su respuesta fue preguntar cómo tenía ella que saber que iba a comer *akwikwo ukpum* (verduras estofadas con plátanos machos o bananas). Aunque era muy gustoso, era una guarnición y se lo consideraba un plato de pobres, ya que no contenía ni carne ni pescado (*Ofe ukpum* era muy parecido, pero espesado con ñame y cocinado sin sal). Anozie le preguntó: «¿Acaso me ofreciste y yo lo rechacé?» Johnson, que tenía cuatro esposas por su parte, prosiguió comentando que Akueshiudu era una mujer perezosa. Aquí utilizó otra expresión, *aha acho ndu*, literalmente, «alguien que no intenta sobrevivir, prosperar», lo que de hecho quiere decir una persona que no es laboriosa (*idi uchú*, «perseverante y muy trabajadora»). La

opinión de este anciano sobre Akueshiudu era que no hay nada peor que alguien que nunca llega a ser dueña de sus propias cosas.

Estos casos demuestran el refuerzo social de las ideologías que gobiernan la división sexual del trabajo y de las relaciones de género. Una mujer que no fuese laboriosa sería objeto de desprecio e incluso si fuese una esposa *senior*, una coesposa *junior*, rica y emprendedora, podría desplazarla legítimamente de su teórico estatus superior. Esto mismo también se aplica a las relaciones entre esposo y esposa. En resumen, lo que es importante es que, en el sistema tradicional de títulos, existían recompensas tanto sociales como económicas para las mujeres con éxito económico.

Notas

1. Ekke era un tambor de madera que se usaba en las sociedades tradicionales igbo para las convocatorias y los anuncios. Como se verá, las mujeres que ostentaban tal título tenían el derecho de veto en las asambleas constitucionales del pueblo, y se puede decir que eran las portavoces de los pueblos y de la ciudad.
2. Las expediciones contra esta área se describe en Nwabara (1977, pp. 132-133).
3. En el apéndice 3, se proporciona un plano del *obi* de Eze Okigbo. Cuando visité el lugar en enero de 1982, aún se mantenían en pie algunos de los viejos muros, pero la mayor parte había sido derribados. Se podía ver, por el contrario, los fundamentos.
4. Basden (1938, pp. 210-211, 224) describe los peinados y la peluquería igbo.
5. Las gentes igbo creen que las personas son la reencarnación de otras que han vivido antes, y que tienen las cualidades y atributos que aquéllas habían tenido.
6. Nwambata debía ser mucho mayor que Eze Okigbo, ya que éste la había heredado de su padre, Ezike. Por lo tanto, podía haberle dominado en tanto que mujer más anciana.
7. Esto se refiere literalmente a los movimientos del «trasero», *ohu*, pero designa alguien que no se mueve rápidamente, a una mujer que no es lista ni veloz en su trabajo.

3
Género y organización política

En el capítulo 1, vimos cómo un sistema de género flexible afectaba al acceso de las mujeres a los recursos económicos y a las posiciones de autoridad y de poder, a través de las instituciones de «las hijas masculinas» y «los esposos femeninos». Este sistema de género flexible no solo generaba ambigüedad en los roles, sino también en los estatus. El sistema político presentaba una flexibilidad en la clasificación de género que permitía la incorporación de ciertas categorías de mujeres en la categoría general masculina, confiriéndoles posiciones de autoridad en la estructura de poder. Las hijas, por ejemplo, consideradas como varones en relación a las esposas. En consecuencia, en este contexto, el sexo no coincidía con el género. En este capítulo, se examinan las diferentes categorías sociales nnobi, sus agrupaciones políticas, sus roles y estatus respectivos. ¿Qué cuestiones se organizaban a partir de ellas? ¿Qué políticas generaban?

La estructura de descendencia

El grupo nnobi como tal se presenta como un clan con un organigrama de descendencia basado en la estructura genealógica a partir de los ancestros fundadores. El árbol genealógico nnobi también suministra un mapa geográfico de la ciudad, dado que la descendencia coincide con el asentamiento, que era patrilocal (véase apéndice 2, figura 1). Toda la población nnobi compartía una ancestralidad común. La propia gente decía que Nnobi estaba compuesto de tres manos, *aka n'alto*, denominadas pueblos, aldeas. Estos tres pueblos compartían la misma estructura. Las subdivisiones en unidades territoriales seguían un sistema de rangos basado en el principio de la

antigüedad, de la precedencia, de los primeros hijos. La distribución de partes o parcelas, así como el derecho a inaugurar o clausuras rituales o ceremonias seguían este orden de rango.

Ebenesi era el mayor de estos pueblos y el más antiguo, dado que fue fundado por el primer hijo.[1] Ngo era el segundo en antigüedad, ya que fue fundado por el segundo hijo, mientras que Awuda, fundado por el tercer hijo, era el último.[2] Siguiendo el orden de rango, Ebenesi siempre serían el primero en cualquier distribución, viniendo luego Ngo y, finalmente, Awuda. Por la misma regla, el varón más anciano del patrilinaje más antiguo tenía el derecho de inaugurar o clausurar las ceremonias que concernían a toda la población de Nnobi. En cada patrilinaje, el componente más anciano de cada *obi* tenía este derecho. En cada *obi*, el derecho pertenecía al varón de más edad.

Cada pueblo estaba dividido en concesiones,* que llevaban los nombres de los respectivos ancestros fundadores, siguiendo el principio de sucesión de padre a primogénito. Así, Ebenesi estaba dividido en seis concesiones, que, de acuerdo con su orden de precedencia, eran: Umuona, Umuhu, Ubaha, Ifite, Amadunu y Umuafo (el más nuevo, ya que había sido fundado por el último hijo; véase el apéndice 2, figuras 1 y 3).[3] Umuona era, por tanto, la primera concesión de Nnobi y su patrilinaje menor más antiguo contiene el *obi* de mayor antigüedad y precedencia de Nnobi. Este *obi* siempre proporciona al sacerdote del Espíritu de la Tierra, que puede detentar el título *Ezeana*; el último Ezeana fue el padre de Nwajiuba, la «hija masculina» mencionada en el capítulo 1. Dado que Nwajiuba es ahora el «varón» de más edad en este *obi*, también es la persona de mayor rango de toda Nnobi (véase el apéndice 2, figura 2).

Las concesiones estaban formadas por patrilinajes corporativos, definidos e integrados mediante los espíritus y el culto a los antepasados del patrilinaje. Se consideraba que un patrilinaje constituía una ciudad en sí mismo, poniendo énfasis, pues, en su autonomía. Los cultos a los antepasados del linaje se disponían en un orden jerárquico que coincidía con la jerarquía de la estructura de descendencia. De la misma manera, la representación social y la administración política estaban incrustadas en el sistema de filiación,

* La autora utiliza la palabra inglesa *ward*, traducida habitualmente, en este sentido, por «sala, pabellón», pero también como «distrito, barrio», que corresponderían bastante exactamente al uso en el texto. Sin embargo, dado que esta circunscripción se entiende dentro de un sistema de parentesco, se ha preferido traducir por «concesión», un término utilizado para categorías comparables en otros pueblos por la literatura antropológica africanista. *(N. del T.)*

formando una jerarquía de organizaciones políticas basadas en la descendencia –y el parentesco–, con los hombres ocupándose de los asuntos de hombres y las mujeres haciendo lo propio con los asuntos de mujeres. El primogénito, *di-okpala* y la primogénita *–ada–*, que eran considerados como las cabezas masculina y femenina de la familia y del patrilinaje, detentaban el *ofo* [bastón], símbolo de la autoridad, siguiendo también el orden jerárquico de la estructura de descendencia.

Tomé la concesión de Amadunu como ejemplo porque tenía una genealogía más destacada de su grupo. Amadunu[4] se dividía en varios patrilinajes menores en orden de antigüedad: Umu-Dunnebo, Umu-Nshim, Umu-Oshuga, Umu-Nameliighi, Umu-Uhunyaluagu, Umu-Ezeobi y, por último, Umu-Ochom, fundado por una antepasada (véase apéndice 2, figura 2). Amadunu, en tanto que patrilinaje mayor compuesto por siete patrilinajes menores, tenía el hogar y el templo ancestral original en le *obi* más viejo de Umu-Dunnebo.

Siguiendo el principio nnobi de sucesión unilineal, los ancestros fundadores solían ser varones, incluyendo «hijas varones», pero Umu-Ochom, el más júnior de los patrilinages menores en Amadunu, fue fundado por una mujer, la hermana de Oshuga.[5] Éste es un ejemplo de una hija a la que se permitió permanece en el hogar ancestral y tener hijos de amantes informales. Cada patrilinaje menor tenía a su vez su propio hogar y tempos originales, pero Umu-Ochom, que había sido fundado por una mujer, carecía de templo ancestral, ya que Ochom no había sido declarada «varón» de modo oficial. Sus descendientes debían rendir homenaje ritual al templo ancestral de Umu-Oshuga, el hermano de Ochom.

En la persona de Ochom tenemos un ejemplo de una antepasada fundadora de un patrilinaje, mientras que, en Nwajiuba, tenemos un ejemplo de una mujer en posición de primogénito. Ambas, mujeres.

Administración política

Tal como la administración política estaba incrustada en la estructura religiosa, las ideologías patriarcal y matriarcal se yuxtaponían en la estructura política indígena de Nnobi.

En el nivel de la descendencia, donde la fuerza definidora e integradora era el culto de los espíritus ancestrales, encontramos que las élites rituales, que constituían los grupos políticos en última instancia en los patrilinajes, se guiaban mediante reglas que derivaban de la ideología patriarcal. Estas élites rituales eran los primogénitos y primogénitas, siguiendo la jerarquía de los derechos en la estructura

de descendencia hasta el sacerdote principal del linaje y hasta la hija principal. Ambos detentaban símbolos de autoridad, a través de los cuales canalizaban la sanción y la autoridad de los espíritus ancestrales.

La masculinidad de los espíritus ancestrales del patrilinaje, así como la ideología patriarcal que rodeaba su culto, significaban que las hijas jefas, siendo mujeres, tenían que pasar por un ritual de purificación antes de recibir los símbolos ancestrales de autoridad, ya que la sangre menstrual era temida y objeto de tabúes. Los hombres ordinarios que obtenía el título de *ozo* también tenían que someterse a un ritual de purificación que los acercaría a la identificación con los espíritus ancestrales, tal como ocurría con los sacerdotes del patrilinaje. Por esta razón, los hombres con el título de *ozo* eran considerados santos y justos. Y, en consecuencia, asumían funciones judiciales en sus patrilinajes y, cuando era necesario, en la sociedad en sentido amplio. La autoridad y la sanción ritual eran, pues una parte integral del estatus de masculinidad, impregnado de nociones patriarcales, en el ámbito de la descendencia. Pero no ocurría lo mismo en la esfera de la administración política que se situaba fuera de la esfera de la descendencia, donde la religión a la diosa Idemili era la fuerza que todo lo unía.

En este ámbito de la administración política externo a la descendencia, también las élites rituales, en tanto que miembros de sociedades de títulos, sacerdotes y mensajeros, constituyen la organización política última, derivando la sanción y la autoridad de la diosa Idemili y de toda una jerarquía de deidades menores. La religión de la diosa proporcionaba un sistema administrativo y judicial integrado que se extendía desde Nnobi a todo el resto de comunidades a lo largo del Oji Iyi, el río de Idemili, que fluye desde Nnogi a Idemili Obosi. Los hombres con el título de *Ukozala* actuaban como una policía encargada de mantener la ley y el orden. Como en otras sociedades igbo, el crimen de robo se castigaba con mucha severidad. Se hacía desfilar a las personas culpables alrededor de la ciudad, antes de llevarlas al mercado central, donde eran ejecutadas.

Dado que la diosa era un espíritu acuático, su templo estaba ubicado en la ribera del río. El templo era n lugar sagrado y no se permitía entra o solicitar consultas a todo el mundo. La consulta directa era el privilegio exclusivo del sacerdote del templo de Idemili, un cargo hereditario conocido como su mensajero, así como la decana de las mujeres con el título *Ekwe*, *Agba Ekwe*. A continuación, transmitirían los deseos de la diosa a los *Ukozala*, que los ejecutarían. Ni siquiera la *Agba Ekwe* podría entrar en el terreno prohibido llamado Ogunzu Idemili. Según un mito, se suponía que Idemili ha-

bía alcanzado tanta importancia e influencia que ya nadie se atrevía a entrar en su templo, fuera del sacerdote titular, un «hombre femenino», en el sentido que tenía que envolverse en un pareo tal como lo hacían las mujeres, en lugar de vestir una prenda de tipo taparrabos, como hacían los hombres.

El templo de la diosa se convirtió en un santuario [«tregua de Dios»] para quienes cometía infracciones sociales como el robo, el adulterio, la deuda, así como para quienes eran enviados allí como presentes para la diosa. Cualquier otra persona, con la excepción del sacerdote que entrase en el templo se convertía en un *osu*, un paria, un esclavo del culto dedicado al templo y a la diosa. Tal como la corriente fluvial era considerada sagrada, también lo eran todas las criaturas que lo habitaban, siendo tabú para la comunidad. La pitón se asociaba personalmente a la diosa y era tabú para las poblaciones asentadas a orillas del río santo. Era un símbolo totémico y se la denominaba «madre», tal como también se insistía en el rol maternal de la diosa. Quienquiera que matase una pitón, si tenía la suerte de escapar a la muerte, tendría que llorar su muerte en un duelo que duraba un año. De la misma forma que el rol maternal, también se atribuía a la diosa virtudes pacíficas. Se decía que creía en la paz y que prohibía el derramamiento de sangre, los sacrificios humanos, la brujería y la conquista. Aquellas personas de la comunidad que violasen alguno de estos tabúes eran castigadas con el ostracismo. En las guerras internas solo se debía recurrir como armas a piedras, porras y magia, sin utilizar cuchillos ni otras armas que provocasen que se vertiese la sangre. Su templo se delimitaba mediante el *ogilisi*, el árbol sagrado para el pueblo igbo, que distinguía a los templos importantes. Esta noción de santidad se extendía al sacerdote del templo y a la *Agba Ekwe*. En el ritual de acción de gracias a la diosa, que consistía en arrojar *nzu*, caolín, antes de entrar a cualquiera de sus templos, se insistía en tres cosas: paz, amor y justicia.

En vista de que la diosa poseía toda Nnobi, el mercado también le pertenecía. Por consiguiente, allí tenía un templo, Chi Idemili; éste era el espíritu del mercado en el mercado central o principal. Los mercados se organizaban en ciclos de cuatro días: *eke*, *oye*, *nkwo*, *afo*.* Los cuatro servían como días del mercado principal, y *afo* también como día del mercado central. El día de mercado *eke* se dividía en *eke ukpolo* (día *eke* ordinario) y *eke okwu* (*eke* santo), que

* Tradicionalmente, entre las gentes igbo, la semana tenía cuatro días (eke, oye, nkwe. afo), que daban nombre a los días de mercado. Cada comunidad rural tenía un día de mercado principal o central. En Nnobi, éste era el *afo* y la ubicación del mercado se daba en llamar también *afo*.

tenía lugar cada ocho días y hacía las funciones de un domingo. Es decir, de un día de Idemili, durante el cual, no debía haber peleas, ni hacer juramentos ni llevar a cabo rituales de paso ni tener relaciones sexuales. Existía un ritual de purificación que se exigía a todos los que eran sorprendidos teniendo relaciones sexuales en el día del *eke* sagrado.

La religión de Idemili era una fuerza integradora que sujetaba a toda Nnobi bajo una sola ley. Los diferentes templos de Idemili en los pueblos, el templo de Chi Idemili en el mercado central, así como sus respectivos sacerdotes, estaban subordinados al templo central, ocupado por *Oke Nwany*, la Gran Mujer, cuyos nombres incluyen «la que sella su techo con zinc», en contraste con todo el mundo, que vivía bajo techos de paja.

En la estructura de poder y, por tanto, en el hogar y en el patrilinaje, *di-okpala*, el primogénito, tenía derechos hereditarios en el *obi* y portaban el *ofo*, el símbolo de autoridad. *Ada*, la primogénita, tenía derechos especiales, incluyendo la mediación y el veto en todas las faltas y delitos. Los sacerdotes del linaje, que podía o no ser también jefes del linaje, portaban el *ofo* del espíritu particular que atendían. Tanto en la esfera de la descendencia como fuera de ella, otras personas que portaba el *ozo* y ejercían un poder y una influencia considerables eran detentores de títulos por méritos, tal como ocurría con los hombres *ozo* o los hombres y mujeres *ogbuezi*. Aún otros portadores de símbolos de autoridad eran los detentores de títulos involuntarios, asociados a la religión y a los cultos rituales, como los *Ukozala*, los sacerdotes de templo de Idemili, las mujeres con título *Ekwe*, el sumo sacerdote de Aho, titulado *andaho* (véase capítulo 6), el sacerdote del Espíritu de la Tierra, *Isi ana*, y los profesionales *dibia*. Pero, de lejos, la más honrada entre todos los detentores de títulos era la *Agba Ekwe*, que simbolizaba las concepciones nnobi de la condición femenina, derivada de la adoración a la diosa. Así pues, se otorgaba a las mujeres poder estructural o formal. El templo de Idemili era lugar de culto para toda la gente nnobi, mientras que no ocurría lo mismo con el de su marido, Aho.[6] La hija de Idemili, Edo, era adorada en Nnewi, peor no su marido, Ezemewi. Se hacían juramentos en nombre de estas diosas y quienes los rompían eran sentenciados a muerte. La influencia de la diosa elevaba pues, el *ichi Ekwe*, la obtención del título de *Ekwe*, trals la cual, la decana de las mujeres *Ekwe* se convertía en algo parecido a una reina. La *Agba Ekwe* tenía la posición central en la política de Nnobi, tenía derecho de veto en las asambleas de los pueblos y de la ciudad. Otros títulos masculinos, voluntarios o involuntarios, bien eran hereditarios bien propios del linaje, asociándose a prerrogati-

vas rituales. Solo los hombres con el título *ozo*, y sus nombres adornados con prefijos regios, se podían comparar hasta cierto punto con las mujeres con el título *Ekwe*, ya que podían en algunos casos ejercer un poder considerable fuera del ámbito de la descendencia. Sin embargo, mientras que se podía desafiar el alcance de su poder, la posición de la *Agba Ekwe* nunca era objeto de disputa.

Comparación de los *big men* con las mujeres *Ekwe*

Nnobi no tenían reyes en el sentido de un sistema centralizado bajo un monarca. Tenían las mujeres con el título *Ekwe* que gobernaban a las otras mujeres en cada nivel de la organización política, mientras los hombres con el título *ozo*, con sus prefijos regios *–eze–*, representaban el rol de *big men*.* A veces estos hombres ejercían su poder solo en sus propios pueblos; en otros casos, dependiendo de las necesidades del momento, su poder se sentía en toda la ciudad. A veces, una sucesión de hombres poderosos se daba en un *obi*, llevándolo a la prominencia, pero cayendo posteriormente en declive tras la muerte del último magnate [al no sucederle nadie de su prestigio y capacidad]. En algún caso, ciertos *obi* parecen haber conseguido producir generaciones sucesivas de *big men* a lo largo de su su historia, hasta la conquista colonial e incluso después de la misma. Un ejemplo de este tipo de *obi* focalizó mi atención durante mi investigación: el *obi* de Eze Okigbo.[7]

Tanto John Eze Okigbo como Johnson Ume me proporcionaron una genealogía de este *obi*, que tenía una profundidad de diez generaciones de hombres titulados. Según John Okipbo, la primera persona que vivió en el *obi* era Eze Umeagha Ukwu, un nombre que sugiere una asociación con una gran guerra. Engendró a Eze Ochiagha, otro nombre asociado con la guerra, que, a su vez, engendró a Eze Dimopuna II. Éste engendró a Eze Eziafuluaky (un nombre asociado con una gran riqueza), que engendró a Ezike (este nombre sugiere fuerza y poder). Ezike engendró a Eze Okigbo, que

* *Big man* es una expresión utilizada en antropología para designar a personas de gran influencia, que, dado su prestigio sobre todo como organizadores, son capaces de provocar la acción conjunta de otras personas, para actividades tan diversas como la guerra o los trabajos agrícolas. Ahora bien, la influencia de los *big men* depende de la continuidad de su éxito y de la distribución prácticamente inmediata de buena parte, si no todos, los réditos de las acciones comunes. Son característicos de sociedades o colectivos descentralizados, habiéndose tipificado primero sobre todo en la Melanesia, pero estando presentes en todo el planeta y muy particularmente en África. *(N. del T.)*

engendro a Okanume, que engendró a Anadi, que engendró a John Okigbo, mi informante. La lista de Johnson Ume difería en los tres primeros nombres. De acuerdo con su versión, el primer hombre del *obi* era Abadaba, que engendró a Onyedule, que engendró a Akaonu, que, a su vez, engendróa a Eziafuluaku; a partir de aquí, el listado coincide con el de John Okigbo.

Meek (1937, III, 335) y Stevenson (1968, p. 199) habían descrito hombres tan poderosos en las descentralizadas comunidades igbo. Ambos utilizaron el término *big men* para caracterizarlos. Isichei (1976), sin embargo, se refiere a estos personajes como los «Hombres Nuevos», ya que sitúa su emergencia en el siglo XIX. Y sobre ellos, escribe:

> Fuera de las estructuras heredadas de la vida política igbo, consiguieron preeminencia y autoridad, sea a consecuencia de su riqueza, sea, otras veces, a consecuencia de sus hazañas militares y sus alardes de valentía. Es difícil saber hasta qué punto es verdaderamente un fenómeno del siglo XIX, el resultado de circunstancias tales como la inseguridad generada por el tráfico de esclavos, así como la creciente circulación de riqueza en la sociedad, o si bien ya existían anteriormente (1976: I 4).

La historia del *obi* de Eze Okigbo indica que los *big men* habían existido en Nnobi al menos desde el siglo XVI.

De hecho, Nnobi parece haber estado centralizado durante el período de Ezike (aproximadamente durante la primera mitad del siglo XIX), ya que se dice que en esa época la ciudad era conocida como Nnobi-Ezike. De acuerdo con la historia oral, éste era el período durante el cual la vecina ciudad de Nnewi estaba hostigando a las gentes de Nnobi con robos de ganado. Ezike, la persona más rica y poderosa de Nnobi en ese momento, compró un arma de fuego. Dio esa arma a los jóvenes, de tal manera que dispararon e hicieron huir a las gentes de Nnewi cuando intentaron otra razzia. Las gentes de Nnoobi estaban tan asombradas que fueron a decirle a Ezike que le pertenecía, a resultas de los cual empezaron a llamarse nnobi-Ezike. Esta descripción de Ezike y de la historia que me contaron en este *obi* es muy similar a la descripción de un *big man* relatada por Stevenson (1968). Stevenson, siguiendo a Meek, escribe:

> Semejante persona consiguió su posición por «razones obvias». Como era capaz de comprar armas de fuego y pólvora, no solo era capaz de proteger a su propio segmento de linaje, sino también a otros. Tenía el poder de decidir si iba a la guerra o no lo hacía, según pudiese asegurar los medios necesarios para librar esa guerra con éxito. Esto colocaba bajo su control a los grupos de edad más jóvenes. Por un lado, gracias a

la ayuda financiera que les proporcionaba, aumentaba constantemente el número de sus seguidores libres; por otro lado, reclamando siempre una parte mayor en la distribución de los cautivos (en compensación por su suministro de armas), incrementaba de manera igualmente continua su número de esclavos. Estos hombres tendían a convertirse en los jueces principales y en los centros de autoridad en sus localidades; y sus familias tendieron a convertirse en gobernantes hereditarios, a menos que su riqueza disminuyes con el tiempo hasta tal pun to que ya no pudiesen continuar jugando de manera efectiva ese rol (1968, p. 199).

Los *ozo* conseguían prominencia en la historia de Nnobi como resultados de la fuerza, la destreza, la riqueza y el poder. Éste no era el caso con la posición política central, garantizada, honrada y respetada, de la jefa *Ekwe*. La revelación de que siempre han existido hombres poderosos y muy ambiciosos en la sociedad indígena nnobi, así como el hecho de que nunca intentaran usurpar o prohibir la posición de la jefa *Ekwe*, muestra claramente la reverencia que merecía dicha posición, imbricada en la religión de la gente.

Organizaciones políticas tradicionales: estatus de género, intereses y derechos

Estas organizaciones no solo existían en la sociedad nnobi antes del siglo XIX, sino que todavía funcionan hoy en día. Su interés y sus derechos en las ceremonias de los rituales de paso de sus miembros continúan siendo los mismos. La única diferencia radica en que muchos de sus rituales indígenas se han visto reemplazados por ceremonias cristianas. Las cortes Los tribunales de justicia se han hecho cargo de muchos de sus roles judiciales. Sin embargo el rango de antigüedad continúa gobernando las relaciones entre los linajes, mientras que, dentro de cada linaje, las relaciones no han cambiado. Y lo mismo ocurre con el estatus de género en esto agrupamientos políticos, que está asociado a su estatus de autoridad respecto a otros grupos. Aquí, volvemos a ver el rol mediador de un sistema de género flexible frente al modelo de polarización sexual. La organización política tradicional en el ámbito de la descendencia era la *umunna*, la organización de los miembros del linaje, tanto hijos como hijas. Ahora bien, siguiendo la regla del dualismo sexual, las hijas del patrilinaje formaban una organización separada conocida como *umu okpu*, mientras que los hermanos y padres mantenía sus propias reuniones *umunna*, aunque, en principio, se entendía que sus hermanas e hijas también pertenecían a la misma asamblea. Por otro lado, las esposas del patrilinaje se aglutinaban en otra organiza-

ción distinta, conocida como *inyom di*. Pero la unidad de sangre de hijas, hermanos y padres significaba que las primeras eras concebida como «varones» en relación a las esposas y, en consecuencia, superiores a ellas en autoridad. Aparte y por encima de la organización de las esposas del linaje –basada en los principios de descendencia–, existía el Consejo de Mujeres, *Inyom Nnobi*, que controlaba las mujeres de toda la ciudad, bajo la dirección de las mujeres tituladas y de las matronas ancianas.

En todas estas distintas organizaciones, eran los hombres quienes dirigían los asuntos cotidianos de la sociedad nnobi que se referían a ellos –incluyendo en algunos casos a ciertas categorías de mujeres, como las hijas–, mientras las mujeres se ocupaban de los asuntos femeninos. De esta manera, los intereses [de hombres y mujeres] eran negociados, definidos y salvaguardados.

Organización de los hombres del patrilinaje

Umunna significa hijos e hijas de un padre. Se consideraba que los hombres y las mujeres nacidas en un patrilinaje compartían la misma sangre y debían respetar por igual las reglas y los tabúes asociados a los espíritus del patrilinaje, aunque mantuviesen asambleas separadas. Juntos formaban el «nuestro» grupo frente a «otros» grupos patrilineales similares.* Solo las mujeres cruzaban las fronteras de linaje, como las hijas de «nuestro» grupo, convertidas en esposas del «otro» grupo. Las esposas eran, por lo tanto, forasteras en un «nuestro grupo» y, por lo mismo, celebraban reuniones por separado. Así pues, as funciones y los roles sociales en el patrilinaje era distribuidos entre los miembros a través de diferentes organizaciones oficiales que reunían a los hombres del linaje, las hijas del linaje y las esposas del linaje.

Había dos niveles de organización del patrilinaje, mayor y menor.** Las ceremonias y rituales cotidianos, referidos al ciclo vital

* La autora utiliza los términos *we group* y *other group* sin marcador de género en inglés. En toda la traducción se ha intentado evitar en lo posible el masculino castellano genérico (hoy bajo crítica), pero aquí, como en otros lugares, resulta difícilmente evitable si se quiere respetar la retórica y el sentido del texto a la vez. *(N. del T.)*

** Las sociedades regidas de manera más o menos central por el parentesco se acuerdan a lo que la antropología británica llamo «Sociedad segmentaria». Así los «segmentos» de estructura genealógica de los grupos de filiación objetivos (según diferentes principios: patrilineal, matrilineal, ambilineal...), tienen nombres y/o funciones diferentes que desbordan y multiplican la división estándar entre tribu-etnia

–nacimiento, matrimonio y muerte– se llevaban a cabo dentro del linaje menor. Otras ceremonias anuales y los festivales, como el Festival de la Comida del Nuevo Ñame, se organizaban al nivel del patrilinaje mayor. Se reconocía siempre al más anciano como cabeza del linaje, llamándosele «nuestro padre», *nna anyi*, ya que se le consideraba padre de todos los miembros del grupo; las reuniones se celebraban en el lugar donde vivía. No obstante, el primogénito del *obi* más antiguo del patrilinaje atendía el templo ancestral de todo el linaje, templo que contenía diferentes figurillas que representaban tanto a la diosa Idemili como a otros espíritus del linaje, incluidos los de los ancestros.

La función más importante del patrilinaje era el arbitrio sobre los asuntos relacionados con las tierras. Otros deberes se referían a las ceremonias del ciclo vital. El linaje daba nombre a cada criatura nacida en su seno a través de una ceremonia específica. Se multaba a todo aquel miembro del patrilinaje que no organizase la ceremonia de asignación de nombre para alguno de sus hijos o hijas. Si un hombre quería obtener una esposa y su patrilinaje no le acompañaba, no se reconocía el matrimonio. De manera similar, si un hombre daba en matrimonio a su hija sin celebrar la ceremonia *ibu nkwu*, «el transporte de del vino de palma», con su propio linaje, se le expulsaba del grupo. Los hombres del linaje tenían la obligación de levantar cobertizos para que las gentes que asistían a las ceremonias pudiesen sentarse a la sombra. También debían ayudar contribuyendo con nueces de cola y vino. Si una mujer llegaba a la casa de su marido y provocaba problemas, los hombres del linaje debían devolverla a la casa de su padre o decidir, en todo caso, qué hacer respecto a ella. Si se atrapaba a dos cónyuges peleándose, también era la organización de hombres del linaje la que los multaba. Enterraban a sus muertos juntos y acompañaban a los afligidos. Si un hombre moría cuando su hijo estaba ausente y le resultaba imposible volver rápidamente para enterrarlo, el linaje asumía esta responsabilidad.

Tal como la organización de los hombres del linaje estaba obligada a ayudar a sus miembros, cada uno de estos también debía cumplir ciertos códigos de conducta para continuar en el grupo con todos los derechos. El patrilinaje menor, en tanto que grupo de familiares, estaba sujeto al tabú del incesto. Como parientes, se es-

---

(antepasado/a mítico o sobre natural), clan (antepasado/a legendario/a, sin recordar todas las anillas que llevan hasta los linajes descendientes) y linaje (antepasado histórico y unidad de memoria genealógica «completa»). Respetamos la terminología de la autora, que no emplea terminología indígena para esta categoría. *(N. del T.)*

peraba que se guiasen por los principios de *umunne*, el espíritu de la maternidad compartida, que obligaba al amor y la confianza. Nadie debía tomar a la esposa de otro miembro, al menos mientras éste permanecía vivo.[8] En su seno no debía haber escándalos ni murmuraciones, ni robos ni traiciones, ni mentiras dirigidas contra alguien del grupo. Tampoco se debía cometer asesinato en el interior del patrilinaje. En breve, los miembros no debían hacerse daño alguno mutuamente.

Si alguien tenía una necesidad, se volvía a los miembros del patrilinajes, que cotizarían para ayudarlo económicamente, con dinero. Se esperaba que todo el mundo participase en las actividades de los demás. Por ejemplo: para financiar el cuidado médico para cualquier miembro que padeciese una crisis mental. También contribuían económicamente para ayudar a que los más pobres se construyeran una casa. O a aquellos que eran incapaces de asumir los gastos de un matrimonio. Se decía que un patrilinaje era una ciudad en sí mismo, gobernada por sus propias normas. Los miembros del linaje era los encargados de mantener la paz en su interior y de abrir y mantener los senderos en la localidad. Solo con el apoyo del grupo de linaje se podía emprender y llevar a cabo las ceremonias y rituales que conferían prestigio, como la obtención del título de *ozo* o el de *ogbuefi*, para aquellos que habían sacrificado una vaca. En períodos de desorden social, los linajes consultaban colectivamente a un adivino. También debían visitar a los «hacedores de lluvia» para suspender dicha lluvia antes de una ceremonia de linaje.

Castigaban a toda aquella persona que desafiara al linaje emitiendo multas: quienes rechazaban el castigo eran condenados al ostracismo. Éste era contemplado como el peor de los infortunios que un hombre podía atraer sobre sí, ya que se decía que, si un hombre no tenía voz ni voto en su propio linaje, en su propia ciudad, era mejor estar muerto que vivo. El crimen de esta persona era llamado *nso ani*, «crimen contra la tierra). Cuando un hombre tal moría, nadie se preocupaba por él, moría como un perro, insulto y maldición entre el pueblo nnobi.[9] Tener un entierro honorable era un fuerte incentivo para hacer que los miembros se adhiriesen a las reglas de sus grupos respectivos. Como veremos, las hijas del patrilinaje derivaban gran parte de su poder de su control de los funerales dentro del linaje.

Organización de las hijas del patrilinaje

El hogar ancestral de una patrilinaje menor se llamaba *okpu* o *obi okpu*. Las hijas que habían nacido en el *obi* original se llamaban

umu okpu, niñas del *okpu*; *okpu* se puede interpretar como corazón, núcleo. La organización de las hijas del linaje era formal e integraba a todas las hijas del patrilinaje, estuviesen casadas o no. Como en las organizaciones de hombres del patrilinaje, el liderazgo se basaba en la precedencia de edad. La hija más anciana, casada o no casada, solía ser la líder y era en su casa donde se celebraban las reuniones donde se planeaban estrategias o se ponían multas. Siempre ofrecía comida y nueces de cola a los demás, pero, a cambio, estaba exenta de toda contribución y era muy respetada por las demás. Las hijas del linaje tenían fuertes poderes en el lugar donde habían nacido.

El saber popular de la ciudad les atribuye un prestigio y un respeto especiales, porque se creía que, sin importar lo complicado que fuese un caso, ellas siempre serían capaces de resolverlo si afectaba al linaje, en su hogar o fuera de él. Debían asegurar que la casa de su padre fuera fuerte y permaneciese en paz. Si surgía una disputa en el linaje, se las llamaba para que hallasen una solución. Si la disputa era entre las esposas del linaje, se las llamaba y, una vez resuelto el enfrentamiento, las hijas casadas regresaban a sus respectivos hogares maritales. Si una de las esposas había maltratado a su marido, las hijas del linaje de éste, como grupo, la sancionarían y emitirían una sentencia respecto a tal conducta, siguiendo las leyes del linaje. Si la mujer se pusiera tozuda, sería cosa de las hijas del linaje lidiar con ella.[10] Sus opciones incluían la violencia física. Peros si el que había actuado mal era el hermano, lo reprenderían. Los hombres las tenían en el más alto respeto. Si la disputa era entre hombres del linaje, las hijas del linaje solían ser capaces de convencer a los hombres para que resolviesen sus diferencias, amenazándolos con boicotear sus funerales, ya que ningún funeral podía tener lugar en ausencia de las hijas del linaje.

Aunque las hijas del linaje tenían deberes específicos en el interior del patrilinaje, su rol más importante era durante los funerales: se las llamaba *umunne ozu*, «hermanas del cadáver». Limpiaban el cadáver de un miembro del linaje, lo arreglaban, adornaban y velaban durante la noche hasta que era enterrado. Entonces, se quedaban a dormir con la afligida familia del difunto durante algunas noches. Si una hija del linaje moría o estaba afligida, dormían en su casa cuatro días; si el difunto era un hombre, permanecían tres días. Durante todo el día y toda la noche, las hijas del linaje cantaban y danzaban. A cambio, recibían pescado, vino, ñame, malanga y otras diversas viandas. Como cantaban, las personas que llegaban para el funeral también les solían dar sal, pimienta, pescado, ñame, dinero y cosas así. Las ancas de cualquier vaca o cabra sacrificada durante

el funeral les correspondían en exclusiva. Y cantaban canciones pensadas para molestar a aquellas personas que no les daban nada.

Se decía que las hijas del linaje solo actuaban como mandaderas cuando podían obtener beneficio. Se creía que ésta era la razón que estaba detrás de la regla establecida por las hijas del linaje, según la cual, siempre se les debía reservar una posición importante en el funeral de la gente muy anciana o con títulos. Estos funerales implicaban festejos y ofrenda de presentes.

Las hijas del linaje pasaban varias noches en tales funerales, cantando diversas canciones, dejando las más particularmente ridículas o humorísticas para la noche. Por todo ello, recibían regalos, incluidas comida, carne y vino. Eran conocidas por su avaricia y nunca consideraban suficiente lo que se les daba; se decía que nunca quedaban satisfechas ni agradecidas, y de ahí el dicho «avaricioso como las hijas del linaje». Si no eran bien tratadas en un funeral, podían rechazar los presentes que se les habían hecho y, así, llevar la desgracia al funeral; por el contrario, quienes les ofrecían dinero, eran bendecidos por la jefa de las hijas, mediante su *ofo*.

Cuando una hija del linaje moría como esposa fuera de la tierra ancestral, las otras hijas iban a buscar su cuerpo o su *ngiga* (cesto) para llevarlos de vuelta y enterrarlo allá donde la difunta había nacido. Cuando regresaban con el cadáver de una hermana, su canción sonaba autoritaria y pedía a todo el mundo que les dejase paso, ya que estaban en misión. Las hijas del linaje también eran responsables de investigar las causas de la muerte de una mujer. Si la mujer había sufrido maltratos en el hogar de su marido, se negarían a llevarse el cuerpo de vuelta, con lo cual, su esposo y su linaje se quedarían con un cadáver en descomposición en un clima tropical, y sin derecho a enterrarlo. Esta situación solía conducir a la guerra. También eran las hijas del linaje las que traían de vuelta la cabra ofrecida por los parientes del marido para el retorno del alma de la muerta a su linaje (véase el capítulo 4).

Todas las componentes de la organización de las hijas del linaje estaban sujetas a las mismas reglas. Se multaba a toda aquella que no asistiera a un funeral, y se hacía lo propio con las que se peleaban, cotilleaban, eran sorprendidas robando o llegando tarde a las reuniones o ceremonias. Si la tesorera malversaba fondos de la organización, se la expulsaba. Se exigía que las más jóvenes respetasen a las más ancianas; ninguna de las componentes debía ser mal tratada; todas las hijas del linaje debían volver al hogar cuando un miembro del linaje fallecía; y todas debían proporcionar música para tal ocasión; todo el dinero recogido, y todo lo que con él se pueda adquirir, se debe compartir entre todas las hijas del linaje.

De acuerdo con todas las informaciones, se creía que, cuando las hijas del linaje tomaban la decisión de provocar problemas, nadie podía con ellas. Eran tan capaces de provocar el caos como de hacer las paces. Su poder y su importancia en su patrilinaje estaban tan aseguradas que el marido de una mujer no podía prohibirle que participase en las actividades su propio linaje [de la esposa]. Su rol era de mediación respecto a los hombres del linaje. Sin embargo, respecto a las esposas del linaje, su posición era de autoridad. En la terminología clasificatoria del parentesco nnobi, también eran «esposos» de las esposas del linaje, que se dirigían a ellas en los términos adecuados a esta categorización. En consecuencia, podían desautorizar cualquier decisión tomada por las esposas del linaje. Cuando una hija y una esposa estaban juntas, la hija, y no la esposa, era quien debía romper la cola, pero podía también tocar la cola y dársela a una esposa, confiriéndole de esta manera su autoridad para romperla.

A la pregunta de «¿por qué se ha dado tanto poder a las hijas del linaje?», un anciano nnobi, Eze Enyiwa, me contestó lo siguiente:

> Porque, si hubiesen sido hombres, habrían tenido el mismo poder que los hombres del linaje. Ésta es la razón, por la cual, se les otorga más poder que a las esposas del linaje. Por esta razón, las esposas del linaje deben inclinar sus cabezas ante las hijas del linaje. Si las hijas les dicen que se vayan, tendrán que empaquetar sus cosas y partir. ¿Acaso el padre de Ochom no le permitió permanecer en el hogar ancestral? No se casó, luego su padre le acordó el derecho a permanecer en el hogar. Entonces, dejo el complejo de su padre y fundó su propia residencia. Y es así como fundó el linaje de Umu-Ochom.

Para mostrar lo poco que han cambiado las reglas que gobiernan los roles y estatus tradicionales en los linajes desde la sociedad indígena precolonial del siglo XIX, detallo un relato de una experiencia de primera mano del conflicto de poder entre las hijas y las esposas del linaje durante mi trabajo de campo en Nnobi, en 1980. Se refiere a lo que ocurrió en el funeral de un hombre de un patrilinaje.

En los funerales, las esposas del patrilinaje donde se ha producido la muerte suelen cocinar, mientras las hijas del linaje del difunto aseguran entretenimiento, cantos y danzas. Pero esta división de roles no impide que las hijas del linaje vigilen atentamente qué comida se está cocinando y distribuyendo, y a quién se le está dando qué. En la casa, los adultos distribuyen cosas dulces, como galletas, pasteles, coco o cacahuetes a los niños. Durante las ceremonias de linaje, las hijas suelen aplicar este principio para reclamar la mayor parte de los aperitivos, ¡dado que las esposas serían también sus madres!

En este funeral en particular, las hijas habían estado cantando y danzando continuamente durante dos días, haciendo turnos para «birlar» algo de sueño durante la noche. Al tercer día, estaban cansadas, inquietas y de mal humor. Empezaron a acusar a las esposas del linaje de cocinar y comer la mejor parte de la comida y de alimentarlas a ellas con porquería. Esto no era correcto, y lo sé porque fui yo la encargada de supervisar personalmente la comida adicional que las esposas de los parientes más próximos al difunto hacían llegar por turnos a las hijas del linaje.

Las esposas del linaje ofrecieron una bandeja de coco, tras lo cual, la hija del linaje más antiguo, que era también la persona de más edad del patrilinaje menor del fallecido, una mujer de más de 80 años, algo encorvada por el tiempo, pero aun digna, temida y muy respetada, se levantó con rapidez y ordenó a las esposas del linaje que no compartiesen la comida con ellas. Les advirtió que, si lo hacían de todas maneras, les pondrían una multa. Las esposas del linaje se rieron y pensaron que no lo decía en serio, sino que simplemente estaba mostrándose difícil y buscando llamar la atención como era habitual en ella. Luego continuaron como si nada y comieron el coco. La jefa de las hijas hizo notar a todo el mundo lo que estaba pasando[11] y ordenó a las esposas del linaje que pagaran una multa de una nuez de cola cada una; quienes no tuviesen nueces, tendrían que poner dinero en la bandeja. Las esposas del linaje no se atrevieron a desobedecerla y pronto la bandeja estaba llena de cola y de dinero. Entonces, la jefa le pidió a una de las hijas más ancianas que contase el dinero. Cuando lo hubo hecho, repartió algo de la cola entre los hombres y las hijas, tomó una porción muy pequeña del dinero y realmente les tiró el resto a las esposas. Inmediatamente el lugar fue un clamor: todo el mundo aplaudía, reía y la alababa. Incluso las esposas del linaje la llamaban con nombres laudatorios, como *Oke Ada*, «Gran Hermana». Así hizo aquella anciana para recordar a todo el mundo la superioridad de las hijas sobre las esposas.

Poco después del incidente, durante el mismo funeral, una de las esposas, que procedía de un pueblo vecino, se emborrachó y decidió acosar y molestar a las hijas del linaje. Había sido una novia-niña, casada con otra mujer. Su nombre laudatorio conllevaba el significado de la expresión *oli aku*, que se aplicaba a la esposa de un hombre, alguien que disponía de riqueza. Se decía que esta mujer en particular disfrutaba de la riqueza de una mujer, que era su «esposo». Más adelante, al morir su «esposo femenino», fue «heredada» por el primogénito de aquél, pese a que también había fallecido algunos años antes. Por lo tanto, era viuda y no había sido heredada efectivamente por nadie.

En ese funeral, las hijas del linaje eran sus esposos. Ella era una de las esposas que habían cocinado en privado y habían traído su comida a las hijas del linaje. Borracha, acusó a las hijas del linaje de faltar a sus deberes conyugales y a sus responsabilidades sexuales hacia ella en tanto que su esposa. Se puso extremadamente «vulgar» y se quejó de no haber tenido relaciones sexuales durante años, ¡con lo cual su vagina se estaba oxidando y ella misma estaba hambrienta de sexo! Las hijas sin casar se cubrieron los rostros de vergüenza e hicieron mutis por el foro, porque se esperaba de ellas que fueran vírgenes y, en consecuencia, ignorantes de las cuestiones sexuales.
La hermana del difunto esposo [femenino], también una viuda de casi setenta años, aceptó el desafío y se confrontó con ella. Haciendo ver en broma que estaba muy preocupada, le dio una palmadita en el hombro y le dijo que fuese paciente, que ella misma la visitaría esa noche. Esto produjo otro alboroto entre las mujeres, todas ellas riendo y haciendo chistes. Avergonzadas, las chicas jóvenes acusaron a las mujeres mayores de vulgaridad. Luego, en cuestiones de sexualidad o fertilidad, las esposas probaron su superioridad sobre las hijas.

La moral del parentesco y el género

La moral del parentesco nnobi se expresa en las nociones de *ofumunne*, *imenne* e *ibenne*. El grupo más pequeño y más cercano son los germanos* (*siblings*) en la unidad matricéntrica, es decir, criaturas de un mismo vientre, de una misma matriz, *omunne otu afo*. Su proximidad y su solidaridad se entienden mejor en el contexto de la poliginia, en las alianzas e intrigas materializadas en ese sistema. Este grupo primero, al cual se aplica el término *umunne*, se debe distinguir de otro grupo de familiares (*kindred*) a los que se denomina con la misma palabra. Cundo *umunne* se aplica a un grupo de parientes sin especificar que proceden de «un mismo vientre», el término es clasificatorio y se aplica a las relaciones de parentesco esperadas entre los miembros de una patrilinaje menor, es decir, el

* La palabra *sibling* es de traducción polémica al castellano; equivale a hermano/hermana (personas que comparten al menos un progenitor) sin marcador de género. Amadiume le da un sentido restringido (compartir madre biológica). En castellano, se ha propuesto el neologismo «germano», derivado del uso francés, acorde con la abreviatura internacional de *sibling* en la nomenclatura antropológica (G) y artificialmente considerado como carente de marcador de género, aunque el «aroma» de masculino es innegable. *(N. del T.)*

grupo de parientes que pertenecen a un único *imenne*, un círculo de personas próximas a la madre, es decir, unidas por el espíritu de la maternidad compartida. Tanto la unidad *umunne* primaria como la unidad *ummune* de parientes están sujetas al tabú del incesto.

Ibenne es la sanción sobrenatural que se aplica en la relación entre germanos y otros parientes sanguíneos dentro del grupo de *imenne*, en el patrilinaje menor; dicha sanción busca asegurar la continuidad de la intimidad de los miembros del linaje menor, así como su confianza recíproca. La palabra Ibenne es considerada como una deidad y, aunque no se le dedique templos, es contemplada como muy poderosa. Se cree que golpea, cuando los hermanos o los parientes sanguíneos cercanos se traicionan, se roban o se asesinan para usurpar la tierra o para cometer incesto: la persona culpable se encuentra con una muerte inmediata, ya que Ibenne es sorda a las peticiones de piedad, *ibenne ada anu biko ghaluba*, «Ibenne no escucha el "por favor, perdona"».

Ummune, *imenne* e *ibenne* comparte en sufijo igbo *-nne*. El sentimiento que se expresa a través de él encaja con otras ideologías de género y con las nociones de maternidad de esta cultura. En contraste, los tratos con las personas *umunna* (relación a través del padre, figura indicada por el sufijo *-nna*) se asocian a la desconfianza, a la sospecha, la avaricia, la envidia, los celos, la hechicería y la caza de brujas. Es en el seno del grupo *umunna* en el que se establece el estatus. En contraste también con las relaciones con el grupo del padre de cada cual, el grupo *umunna*, se concibe la relación con los miembros del matrilinaje, *ikwunne*, entendido como el patrilinaje de la madre y la prole de la hija; este segundo vínculo viene definido por la indulgencia y el respeto.

La prole de la hija: la categoría *nwadiana*

El honor, el respeto y la indulgencia mostradas para con la hija en su patrilinaje se extiende a su prole, a su descendencia. Esta actitud se fija simbólicamente una importante categoría social nnobi: *nwadiana*. Este vocablo no se puede traducir con facilidad, con lo cual, explicaré a quién se refiere y retendré el término igbo, excepto cuando juzgue conveniente usar la expresión «criatura de la hija» u otra similar.

Todos los hijos e hijas de las hijas de un patrilinaje menor, nacidos en otros patrilinajes, sí *nwadiana* de todos los miembros del patrilinaje de su madre. Se los conocía colectivamente por el plural *umudiana*. Los miembros masculinos del patrilinaje de la madre, a

su vez, formaban colectivamente una categoría llamada *ndi nna ochie*, que unía desde los ancianos y abuelos hasta los hijos de las hijas; por su parte, los miembros femeninos del patrilinaje eran conocidos como *ndi nne ochie*, agrupando desde las ancianas y abuelas hasta las niñas. Dado que el término «abuelos» y «abuelas» puede resultar desorientador, utilizaremos, el de «viejos padres y madres»,* más cercano a su carácter clasificatorio. Algunas reglas y regulaciones guían las relaciones entre ambas categorías, estando todos los miembros sujetos al tabú del incesto.

Las personas *umudiana* veían reconocidos una serie de poderes en el linaje materno. Como en el caso de las hijas del linaje, su rol era mediador: arbitraban en las disputas, en particular las que se producción entre ciudades o entre linajes. Eran las personas con las que la sociedad nnobi se mostraba más indulgente y se decía de ellos *said agha aha eli nwadiana*, «nunca perdían en la guerra», dado que nunca nadie los mataba, capturaba ni vendía. Estaba prohibido verter la sangre de *nwadiana*. No se les debía hacer el mal porque eran tenidos por personas santas, sagradas. Cuando visitaban el patrilinaje de la madre, se les daba lo que pidiesen, fuera lo que fuese. Recibía bagatelas como pasteles fritos (*akara*), frutos o cocos, siendo libres de beber todo el vino que pudieran encontrar en las calabazas colgadas en las palmas. Si estaban cerca cuando se mataba a un animal, se les ofrecía los huesos de la carne, tales como la cabeza o la cola.

Por su parte, se esperaba que las personas *umudiana* respetasen a sus «viejos padres y madres» clasificatorios, miembros del patrilinaje de la madre. Esta conducta esperada se refleja en la expresión *ikpa nku*, «recoger leña». Cada vez que visitaban a sus «viejos padres y madres», debían traerles un hato de leña que portaría sobre la cabeza. Debían mostrar respeto y cantar canciones de alabanza a sus «viejos padres y madres», arrodillarse para saludarlos, inclinar sus cabezas al dirigirse a ellos y acarrear el vino de palma que necesitasen durante las ceremonias. Se esperaba que trabajasen en los terrenos de los «viejos padres y madres» plantando y cosechando, tras lo cual serían compensados con algunos frutos. Cuando loaban a sus «viejos padres y madres» proclamando sus títulos o sus nombres laudatorios, decían «*ochie*, anciano, me arrodillo ante ti». Entonces,

* El término utilizado es «*ancient parents*, despojado de marcador de género y referido en la sociedad igbo a los ascendientes («abuelos y abuelas», «tíos, tías»...) por vía materna, que no son considerados como parientes propiamente dichos en un sistema patrilineal. En la traducción, para no complicar más la comprensión, hemos optado por utilizar «padres y madres», para evitar el tan criticado sentido «genérico», que pretende incorporar ambos géneros siempre bajo la forma masculina. *(N. del T.)*

la persona *ochie* replicaba: «Lo agradezco, Levántate, mi criatura. Buen chico o Buen chica». La idea era ser tan paternalista, tan condescendiente como fuese posible con respecto a la persona *nwadiana*, que debía ser modesta y humilde hacia sus «viejos padres y madres». En la edad adulta, se esperaba que las persona *umudiana* comprasen tabaco a sus «viejos padres y madres» cuando los encontrasen en la calle o en el mercado, mientras estos les continuaban comprando galletas o pasteles.

Cualquiera que estuviese escapando buscaría refugio y ayuda en su *ikwunn*, donde él o ella estarían seguros de encontrarlos. Nunca puede haber un conflicto entre estas dos categorías.

Organización de las esposas del patrilinaje

Inyom di, las mujeres casadas, era la organización tradicional de las esposas del linaje. El liderazgo no se basaba en la edad, sino en la antigüedad como esposa del patrilinaje. Es decir, la mujer que antes se había desposado con un hombre del patrilinaje era considerada como líder de la organización; habitualmente, se trataba de una mujer anciana. Celebraban reuniones periódicamente en su casa para discutir problemas del linaje. Dado que realizaban gran parte del trabajo durante las ceremonias, en las reuniones también comentaban y planeaban el cumplimiento de sus deberes. Como las demás organizaciones del linaje, se les asignaban deberes específicos en tanto que esposa, estando sujetas a reglas y regulaciones estrictas. En tanto que cuerpo, la organización de las esposas del linaje también podían reivindicar ciertos derechos. Durante cualquier ceremonia, eran las esposas del linaje quienes debían barrer el complejo residencial, preparar los asientos para los visitantes, buscar agua y cocinar. Su beber incluía acarrear las vasijas de vino de palma y los regalos que iba a presentar el patrilinaje. El método de transporte era cargando sobre la cabeza, organizándose según el tiempo que cada mujer hubiese sido esposa del linaje. Las recién llegadas cargaban las primeras y solo cuando habían cargado todo lo que podían, empezaban a ponerse cosas en las cabezas las esposas de más edad. Las mujeres tituladas nunca cargaban nada sobre sus cabezas. Las esposas ancianas dominaban a las jóvenes y su deber era asegurar que las ceremonias se desarrollasen suavemente, sin problemas; en consecuencia, se mantenían firmes y alerta, dando recomendaciones y órdenes estrictas a las jóvenes.

Las esposas del linaje alcanzaban su mayor relevancia en las ceremonias de la concesión de nombre y del matrimonio. En tanto que

iniciadas y custodias del culto a la fertilidad, recibían pagos durante las ceremonias del parto y del matrimonio. Solo ellas tenían el derecho de sacar a la joven novia del estado de tabú sexual, desatando su amuleto de cintura* e iniciándola en el culto a la fertilidad (véase el capítulo 4). Más tarde, a través del ritual de fertilidad conocido como danza *upiti*, introducirán a la novia y al novio en el acto sexual y les desearán que consigan procrear al practicarlo. Por todo esto se las paga especias, ñame, aceite y vino de palma, sal, pimiento... Durante la ceremonia de concesión del nombre, cuando la criatura es presentada formalmente al resto del patrilinaje, las esposas del linaje también recibían ñame y aceite de palma. Estos productos no se distribuían según la edad, sino según la antigüedad del *obi* en el que se había desposado cada una de las mujeres. En consecuencia, las mujeres de los *obi* más viejos recibían su parte antes que las que se habían casado en los de fundación más reciente. También era esta organización la que acodaba una multa en el caso que algún novio dejase embarazada a su novia antes de que la ceremonia del matrimonio se hubiese completado.

Era el deber de las esposas del linaje ir a buscar y acoger a cada nueva novia, así como explicarle las reglas y regulaciones que guiaban la conducta de las esposas. Cuando un marido deseaba tomar una mujer adicional, buscaba el apoyo de sus esposas, que le llevarían vasijas de vino como contribución a los requisitos del matrimonio. Era su tarea animar la boda. Para mostrar su apoyo a un matrimonio, las coesposas tenían que ir personalmente a buscar a la novia que se iba a convertir a su vez en su coesposa. Las esposas del linaje trataban los conflictos maritales. Si la esposa era culpable, le recomendaban comprar cola, un gallo o incluso una cabra, dependiendo de la gravedad de la ofensa y del estatus del hombre, y pedir el perdón de su marido; la penalización por ofender a un hombre titulado era más severa. Si encontraban que el culpable era el marido, lo sancionaban a través del cabeza de linaje o lo remitían a sus hermanas. Si todo fallaba, llevaban el caso al Consejo de Mujeres.

Si acaecía una muerte en el patrilinaje, las coesposas iban inmediatamente al *obi* de la familia afligida, lo barrían, arreglaban los asientos y distribuían las responsabilidades para suministrar comida y agua. Ninguna de ellas podía ir al mercado a vender o trabajar en el campo ese día. Si cualquiera de sus miembros perdía a su marido,

* Los amuletos de cintura son muy populares en el África occidental (como el *bim bim* senegalés o collar de talle). Siempre tienen un significado sexual, sea disuasivo o seductor, evolucionando con la sociedad. *(N. del T.)*

tenían que permanecer con ella, consolarla e intentar que comiese algo.

Las esposas del patrilinaje también eran las responsables de la limpieza de las áreas ocupadas por el patrilinaje. Era su deber cuidar y conservar limpios los senderos y caminos, las áreas que rodeaban sus complejos residenciales, los templos y las plazas. Si los hombres del linaje deseaban construir un lugar de reunión, pedirían a las esposas que llevasen arena y agua. Cada organización de esposas del linaje era responsable de asegurar que su sección del zoco estuviera limpia. Las mujeres se sentaban en el mercado de acuerdo con el rango de sus linajes maritales, ya que todo el espacio de dicho mercado estaba dividido sobre la base de los patrilinajes locales.

Al igual que otras organizaciones formales, existían penalizaciones, en general multas, si se rompían las reglas. Quienes se negaban a llevar sillas, barrer o cocinar en los funerales, al igual que quienes se peleaban o insultaban en público. Cualquiera que se negase a pagar una multa era expulsada. Las leyes, establecidas por esta organización y aceptadas por toda Nnobi, requerían que la madre de la novia comprase ñame y palma y aceite para las esposas del linaje, para que, en contraprestación, éstas iniciasen a su hija en el culto de la fertilidad. Igualmente, cuando una de las miembros de la organización paría, se invitaba a las esposas del linaje a que rezasen y bendijeran al bebé para mostrar su alegría.

Dado que la mayor parte de sus deberes implicaban trabajos de limpieza, cocina o transporte, las esposas ponían énfasis en la importancia de la cooperación y de la solidaridad entre mujeres. Tenían sistemas de préstamos, mediante los cuales, se dejaba dinero de forma rotatoria a las miembras, según se hubiesen registrado sus nombres a la llegada al linaje. Estos préstamos podían estar sujetos a un pequeño interés. La mayor parte del dinero solicitado se utilizaba bien como capital comercial, bien para comprar artículos para la explotación agrícola de las mujeres en cuestión.

De la misma forma que las mujeres cooperaban para cumplir sus deberes, también podían colaborar para hacer que los hombres escucharan sus demandas. Estas demandas solían centrarse en la reparación de caminos peligrosos, las sanciones a aquéllos que maltrataban a sus mujeres o a los chicos que acosaban a las muchachas en los senderos del pueblo. En el peor de los casos, si los hombres se mostraban tercamente sordos a sus demandas, las mujeres iban a la huelga, en cuyo caso, se negarían a cocinar o a tener relaciones sexuales con sus maridos. En esta cultura, lo hombres no cocinaban, con lo cual, el control de la comida era un activo político para las

mujeres. En cuanto a la sexualidad, las realidades de género contemplaban la creencia, según la cual, las mujeres eran proveedoras de servicios sexuales; de ahí el uso político que podía tener la amenaza de una retirada colectiva de los servicios sexuales asegurados por las mujeres.

Organización de las mujeres nnobi

Inyom Nnobi, las Mujeres de Nnobi era el Consejo de Mujeres, que representaba a todas las mujeres nnobi. Sus representantes eran elegidas a nivel de las concesiones, es decir, de los patrilinajes mayores. Por ejemplo, cada concesión proporcionaba cinco representantes selectas entre los patrilinajes menores; estas representantes no eran necesariamente las esposas de más antigüedad del patrilinaje. Eran mujeres con carisma y con un carácter fuerte, mujeres elocuentes, capaces de hablar en público sin miedo, en nombre de aquéllas a las que representaban. Así pues, el liderazgo descansaba en los logros y la personalidad. Se decía que un Consejo de Mujeres era más parecido a una sesión de un tribunal de justicia que a una reunión ordinaria. Por encima de todas las mujeres estaban aquéllas que detentaban el título *Ekwe*. Esta institución, con sus propias reglas y regulaciones trataba exclusivamente los asuntos relativos a las mujeres y a la regulación y supervisión de los mercados de Nnobi. Las representantes en el Consejo actuaban como mujeres policía en sus concesiones, vigilando las infracciones. Cuando se convocaba un Consejo, juzgaban los casos y llevaban las decisiones a las reuniones correspondientes de las distintas organizaciones de linaje.

Inyom Nnobi era responsable del bienestar general de las mujeres nnobi. No se podía tomar ninguna decisión sobre las mujeres nnobi sin su conocimiento y su consentimiento. Era su deber revisar de vez en cuando las cantidades pedidas como precio de la novia:* si

* La autora utiliza la expresión *bride price*, para designar y traducir una práctica muy común en las sociedades patrilineales africanas y que es básicamente una compensación (tradicionalmente en ganado) del grupo del novio al grupo de la novia a cambio del potencial reproductivo de ésta, dado que las criaturas nacidas del matrimonio pertenecerán al grupo de descendencia paterno. En contra de la idea popular (y de la poco afortunada terminología usada para traducir mil palabras que en otras tantas sociedades no tienen en absoluto ese sentido literal) la mujer no es objeto de transacción alguna. La expresión «riqueza de la novia» (*bridewealh*) es algo más respetuosa, aunque tampoco más clara, ya que se la suele confundir con la dote europea (la traducción «dote» para *bridewealth* no es rara), que es proporcionada por la familia de la mujer y constituye una especie de «finiquito» por el cual las mujeres

los hombres pedían mucho dinero por sus hijas, el Consejo de Mujeres podía detectarlo y hacer bajar las cantidades. Para asegurar el buen comportamiento general de las mujeres, multaban a quienes peleaban en público, robaban, cotilleaban, difundían escándalos, eran traicioneras o se dejaban llevar por la magia o hechicería mala, negativa* (*igwo ajo ogwu*), o quienes manifestaban toda característica indeseable que degrade a las mujeres y socave su buen nombre. Era su deber comprobar que se cumplían las reglas que salvaguardaban o protegían a las mujeres contra los abusos físicos. Por ejemplo: la prohibición de tener relaciones sexuales con una madre que estuviese dando de mamar, así como el espaciado mínimo de dos años entre los partos.

Las mujeres no solo monopolizaban la ocupación del espacio del mercado, también controlaban su limpieza y su regulación. Sus representantes de linaje eran las responsables de sus propias secciones del mercado. Por consiguiente, debían selecciones a las mujeres que lo barrían. Multaban a quienes se peleaban en el mercado. Por ejemplo; una mujer que pega a otra con una silla, o le muerde, paga una multa doble. También multaban a quienes orinaban en el mercado, quienes se peleaban en la cola de las fuentes para busca agua, así como acordaban una doble multa a quienes dejaban sueltas a sus cabras, de tal manera que dañaran el huerto de otra mujer.

Las mujeres también se ocupaban del bienestar general de la ciudad. En sus reuniones, decidían contribuir con dinero a las obras y reparaciones de bienes públicos o a otros servicios para la comunidad. En época de epidemia o de gran agitación, las mujeres consultan a adivinos sobre el bienestar de Nnobi. Si la estación seca resultaba demasiado seca, cálida e insoportable, el Consejo de Mujeres

---

se veían compensadas, poco o mucho, por el hecho de ser excluidas de la herencia paterna. *(N. del T.)*

* La autora emplea la expresión *bad sorcery*, traducida habitualmente por «mala brujería», que recuerda a nuestra «magia negra», solo que la categoría es diferente porque nuestra «magia blanca» es una falsa magia (prestidigitación) mientras que su «magia buena» continúa siendo magia. He optado por traducir por «magia» en lugar de brujería para reflejar mejor la posición de la autora. Aunque la autora no trata el tema en profundidad ni analiza las categorías y los términos yoruba, sí opone *sorcery*, «hechicería» en el sentido de magia permitida si es «buena» para el grupo, a *withcraft*, «brujería» negativa e inadmisible. Aunque la decisión sea discutible y el recurso a la etimología no aclare demasiado las cosas, lo cierto es que esta distinción es prácticamente general en las lenguas africanas que nunca denotan con la misma palabra a aquél o aquélla que perjudica, que se nutre de sus parientes por las noches (brujo, bruja, hechicero...) con aquel que sana, que ayuda a plena luz del día (terapeuta, adivino...), aunque los observadores occidentales se empeñen en continuar utilizando el primer grupo de términos para ambos enfoques. *(N. del T.)*

se reunía y sus miembras cotizaban para poder invitar a hacedores de lluvia. Las decisiones relativas a las contribuciones económicas de las mujeres nnobi se solían pasar al Consejo de Mujeres, donde la presencia de representantes de las distintas concesiones aseguraba la recolecta de dinero. Incluso cuando se solicitaban cotizaciones por parte de toda la ciudad, se debía informar al Consejo de Mujeres: las representantes, por su parte, podían dar continuidad a la iniciativa, ya que gozaban de una autoridad representativa completa.

Las mujeres eran conscientes de la fortaleza de su red de comunicación y le sacaban todo el provecho posible. En consecuencia, sus hombres las temían y las respetaban. Los líderes tradicionales no osaban reunirse para discutir asuntos de mujeres sin que estuviesen presentes las representantes de éstas. Sin embargo, el Consejo de las Mujeres se celebraba de manera privada y solo asistían mujeres. Las reuniones estaban rodeadas de un gran secreto: cualquier representante que revelase lo que sucedía allí, sería condenada al ostracismo por el resto de mujeres del Consejo. Se dice que los hombres se ponían nerviosos cada vez que se convocaba el Consejo de Mujeres, dado que no estaban informados de lo que se iba a discutir, ni mucho menos de lo que las mujeres podrían decidir hacer. De hecho, se dice que el resto de las mujeres examinaban su conciencia y se preocupaban el caso que el Consejo fuera a juzgarlas. Lo que más temían los hombres del congreso es su poder para poner en marcha una huelga.

El arma más fuerte que tenía el Consejo, y que usaba contra los hombres, era el derecho a ordenar huelgas y manifestaciones masivas que involucrasen a la totalidad de las mujeres. Cuando se les ordenaba ir a la huelga, las mujeres se negaban a llevar a cabo sus funciones y deberes, incluyendo todos los servicios domésticos, sexuales y maternales. Podían irse en bloque de la ciudad, llevando con ellas únicamente a los bebés de teta. Se sabe que, si estaban suficientemente enfadadas, podían atacar a cualquier hombre que se encontrasen. Solo el cumplimiento completo de sus demandas las hacía entra en razón. Ahora bien, todos los indicios y la información de que se dispone señalan que sus demandas siempre eran razonables. Atacaban con ahínco cualquier decisión o ley que negase o interfiriese con sus medios para subsistir o para criar a sus hijos e hijas: las guerras entre linajes o entre ciudades, por ejemplo, implicaban un cierre temporal de alguno de los mercados, si no de todos ellos, además de convertir en inseguros los caminos que conducen hasta dichos mercados; el acoso sexual a las chicas por parte de los chicos jóvenes también puede convertir en inseguros los senderos rurales que atraviesan el yermo de camino a los mercados; la

falta de respeto por parte de los hombres que dictaban leyes que sujetasen a las mujeres o que decidían gravámenes para toda la ciudad sin el consentimiento de las mujeres... Todos estos ejemplos son materias que trataba el Consejo de Mujeres.

Da la impresión de que no se pudiese rechazar o contestar las decisiones del congreso, ya que a su cabeza estaba la *Agba Ekwe*, que detentaba el título más honrado en Nnobi. Portaba su bastón de autoridad y tenía la última palabra en las reuniones y asambleas públicas. Era la favorita de la diosa Idemili y su manifestación sobre la tierra. Si surgía un conflicto y se llegaba a un punto muerto, en el cual, ni siquiera los hombres *ozo* podían arbitrar, se invitaba a que lo hiciese el Consejo de Mujeres. La jefa *Ekwe* tenía la última palabra, señalada al clavar su largo y puntiagudo bastón en el suelo. Con todo, los hombres solo llamaban a las mujeres para pedirles que arbitrasen en conflictos como último recurso. Se pretende que, habitualmente, quien resolvía los conflictos eran los hombres con el título de *ozo*, sobre todo los de mayor prestigio. Tal vez eran contemplados como las únicas personas que podrían haber sido capaces de controlar cualquier exceso del Consejo de Mujeres, dado que éste era una organización autónoma.

El hecho es que, a pesar de que hubiese una organización unificadora que salvaguardaba los intereses de las mujeres, las divisiones de las mujeres sobre la base del género neutralizaban en cierta medida la solidaridad femenina. Las hijas eran vistas como varones en relación a las mujeres y superiores en autoridad a las esposas; en este contexto, el sexo no correspondía con el género. Las hijas, aliadas con sus padres y con sus hermanos, se identificaban con los intereses femeninos. De todas formas, la flexibilidad del género permitía a las mujeres asumir roles típicamente masculinos, confiriéndoles la correspondiente autoridad. Por otro lado, el favor hacia las ideologías matriarcales garantizaba una posición importante de las mujeres en la estructura política central. Además, otras fuertes creencias y prácticas femeninas unían a todas las mujeres en un sentido de hermandad femenina (*sisterhood*), tal como veremos en el próximo capítulo.

Notas

1. En 1980, se calculaba que Ebenesi albergaba unas 10.000 personas. Esto supondría alrededor de la mitad de la población de Nnobi.
2. Ngo y Awuda juntos tenían una población de 10.000 personas.
3. Sin embargo, la gente de Umuona consideraba que Ifite ocupaba el último lugar en cuanto a antigüedad. Esto no altera mi tesis en relación a la posición de Ifite,

tal como la abordo en el capítulo 6, ya que en cualquier caso continuaría formando parte de los linajes junior.

4. En 1980, su población era de unos 10.000 habitantes (sic).

5. Hay quien decía que Ochom era la hermana de Oshuga, mientras que otras personas creían que Oshuga era su padre. En cualquier caso, se encontraba en la misma categoría clasificatoria de parentesco, tanto con el padre como con el hermano dado que ambos pertenecían al mismo patrilinajes, en sentido de unidad de sangre.

6. Discutido en detalle en el capítulo 6.

7. Véase el estudio de caso en el capítulo 2.

8. Se practicaba la herencia de las viudas (la más común de las formas de esta práctica es el levirato, referido a viudas de un hermano, pero en Nnobi afectaba a otros parientes, como el propio padre. *(N. del T.)*

9. No se enterraba a los perros muertos no eran enterrados, sino que sus cadáveres permanecían expuestos, pudriéndose o siendo devorados por los buitres.

10. La expresión empleada en relación a las consecuencias a las que se debía enfrentar una esposa tozuda en su oposición a las soluciones propuestas por las hijas del linaje era la siguiente: *iji anyafu ka eke si anya anwu*, «la mujer vería a simple vista la pitón gozando bajo el sol». Esto implica exponerse al peligro que supone una pitón que ha salido bajo el sol. Se sabe que la pitón detesta el sol, con lo cual normalmente busca refugio en arbustos, bajo los árboles o en cuevas. Solo aparece bajo el sol cuando tiene mucha hambre. Y, cuando lo hace, aparece llena de rabia, se enrolla, asfixia y traga todo aquello que esté a la vista, animal o humano. Luego, reposa durante meses, digiriendo a la víctima. ¡Durante este período es la más inofensiva de las criaturas del mundo! Por lo tanto, el mensaje es que la mujer testaruda se arriesga a ver a las hijas del linaje en plena furia.

11. En Nnobi, incluso hoy en día, estos grupos tradicionales se sientan separados los unos de los otros. Las esposas del patrilinaje se sientan juntas, las hijas del patrilinaje lo hacen por su parte, los hombres del patrilinaje por la suya, siendo los ancianos y aquellos que ofrecen la ceremonia quienes presiden la mesa. Otros visitantes se sientan entre estos contingentes, los hombres siempre separados de las mujeres. Todo el mundo se sitúa en frente de un espacio central donde se reciben y se exhiben los presentes funerarios.

4
La política de la maternidad: las mujeres y el proceso de elaboración de la ideología

Si bien esta sección trata sobre el período indígena, muchas creencias y prácticas culturales que rodean a las mujeres y su rol en las ceremonias del ciclo de vida han sobrevivido sin cambios en la sociedad moderna de Nnobi. Aunque las personas iban a la iglesia para el bautismo, el matrimonio y los servicios funerarios, seguían celebrando las ceremonias tradicionales en sus hogares. Para ilustrar el grado de continuidad cultural, he incluido las canciones tradicionales que aún se cantan durante las ceremonias del ciclo de vida. Dado que expresan las creencias y las costumbres de una comunidad transmitidas de modo oral, las ideas tradicionales de género de las personas deberían aparecer en ellas.

Las mujeres siempre han monopolizado las canciones y las danzas durante la mayoría de las ceremonias. A veces, sus canciones contenían alegatos sobre los modelos Nnobi dominantes que compartían con los hombres. Otras, contenían ideas generadas por las mujeres, como comentarios sobre las ideas dominantes o declaraciones sobre ciertos hechos desde el punto de vista de las mujeres. Las mujeres Nnobi no se mordían la lengua, y siguen sin mordérsela. Según un dicho popular de Nnobi: *Onu umu nwanyi n'agba ka ukpaka*, «La boca de las mujeres se abre al azar o estalla como la vaina del ricino».*

En la sociedad nnobi, tanto en el pasado como en la actualidad, a las mujeres se las considera esencialmente productoras, ya sea como artífices de la producción de subsistencia o de la producción biológica. En esta cultura, como hemos visto en el capítulo 1, se consideraba que las mujeres habían heredado el don del trabajo duro y la

* Ricino africano o judía aceitera (*Pentaclethra macrophylla*). (*N. del T.*)

olla de la prosperidad de la diosa Idemili. En Nnobi, cuando una mujer tiene un aborto, se dice: *Nmili rufulu mana ite awaro*, «El agua se derramó, pero la olla no se rompió». Cuando una mujer, como esposa, había cumplido su período de productividad y reproducción en el hogar conyugal, a su muerte volvía a convertirse en hija y devolvían su cadáver a su hogar natal para el entierro.

Puesto que las mujeres eran básicamente consideradas productoras, se les aplicaban los principios de control y protección durante todo su período productivo, ya fuera como hijas, esposas o madres. Se dice que cuando una mujer supera la pregunta: «¿de quién es hija?», la gente le pregunta «¿de quién es esposa?». Solo como matronas las mujeres ya no son valoradas en su capacidad sexual y reproductiva; las matronas estaban, por tanto, fuera de control. Una mujer podría comenzar a cosechar el resultado de los años de trabajo. Hay un dicho en Nnobi para describir a una anciana: *Onabu ekilibe onu agadi nwanyi, odi k'obu na osoro nu ala*, «mira los labios de una anciana, es como si ella no mama del pecho». Así pues, resalta la falta de atractivo sexual de la anciana, centrándose en su boca arrugada y desdentada, probablemente manchada de tabaco. Esa boca generalmente producía declaraciones inquebrantables, daba órdenes e insistía en el respeto. Una mujer en esta etapa de su vida ya no pretendía resultar sexualmente atractiva a los hombres, y ya no competía sexualmente con otras mujeres. Las matronas, para tener éxito económicamente y ejercer el poder, tuvieron que librarse de los «engorrosos» y «degradantes» servicios domésticos femeninos, entre los que se encontraban los servicios sexuales (Rosaldo, 1974; Chodorow, 1974). El matrimonio de una mujer con otra era una de las formas de lograrlo. La esposa más joven asumía las tareas domésticas.

El capítulo 3 reveló las principales clasificaciones que Nnobi hacía de las mujeres: hijas, esposas / madres y matronas, que corresponden a etapas de la vida de una mujer; doncellez / virginidad, matrimonio / maternidad y madurez / posmenopausia. La importancia sociocultural de estas etapas se examinará y se relacionará con la estructura de poder tanto formal como informal.

Para presentar a las mujeres como sujetos y actores sociales, también se examina el uso político de la cultura por parte de las mujeres nnobi en sus organizaciones formales, que se basan en sus roles sociales como hijas, esposas y madres. En el capítulo 3, vimos que las hijas se organizaban en torno al control de las ceremonias fúnebres, mientras que las esposas y las madres se organizaban en torno a la fertilidad: el nacimiento y el matrimonio. A través de la participación de estas mujeres y su relieve en rituales y ceremonias públicas,

tuvieron acceso a un medio de comunicación y, por tanto, participaron en los procesos de construcción de la ideología y en la gestión del significado.

Matrimonio

Nnobi eligió el sistema patrilocal para el acuerdo matrimonial, según el cual los hombres del patrilinaje permanecían en la tierra del patrilinaje y protegían la propiedad del patrilinaje. Luego enviaban a sus hijas a servir como esposas en otros lugares, mientras atraían mujeres que no eran del linaje para fines de procreación y trabajo doméstico y económico. De modo que, los linajes no estaban aislados ni económica ni socialmente. Las mujeres unían linajes forjando relaciones de afinidad. Durante las ceremonias de matrimonio y durante las ceremonias funerarias, los bienes circulaban por vía de las relaciones trazadas a través de mujeres. Las hijas, como vírgenes, estaban bajo el control y la protección de los hombres de su linaje con respecto a los que no eran de su linaje, con quienes las reglas del incesto no les prohibían tener relaciones sexuales. A través del intercambio matrimonial, las hijas pasaban a ser esposas y madres, y el control sobre ellas pasaba de los hombres de su linaje natal a los de su linaje matrimonial. La importancia atribuida a la doncellez se centraba en proteger la virginidad y la fertilidad de las hijas jóvenes y prepararlas para sus futuros roles como esposas y madres.

Nnobi tenía una fuerte preferencia por la endogamia dentro de la aldea; cuanto más cerca estaba el matrimonio en términos de espacio geográfico, mejor. A la gente no le gustaba enviar a sus hijas a lugares distantes porque, después del matrimonio, seguían conservando importantes roles rituales y políticos en sus hogares natales y en sus hogares de patrilinaje. El linaje menor, como grupo de familiares consanguíneos, era la única unidad exógama. Se permitía el matrimonio entre linajes menores que pertenecieran al mismo linaje principal. Además del linaje menor, la otra categoría bajo el tabú del incesto era la *nwadiana*, según la cual el hombre o la mujer no podía casarse con nadie del patrilinaje menor de su madre. Antes de que se pudiera celebrar un matrimonio semejante, se debía realizar un ritual llamado *igba udu oma* para separar los lazos de sangre y evitar el tabú del incesto.[1] Esta idea se expresó en el dicho: «Después de tres generaciones, a partir de la cuarta, uno puede seguir adelante con el matrimonio, pero cuando se desea en la tercera generación, uno debe realizar el ritual para separar la relación de sangre».[2]

En Nnobi, tener el apoyo del linaje era tener poder. Para las mujeres, lo importante era el apoyo de sus hermanos. En el matrimonio, el linaje del esposo de una mujer adquiría derechos sobre sus servicios sexuales y sus poderes reproductivos y laborales. Aunque el control sobre ella pasaba de los hombres de su linaje a los hombres y mujeres del linaje de su esposo, su propio patrilinaje no renunciaba al derecho a protegerla. Derecho que se puede observar en la actitud agresiva de sus hermanos durante las negociaciones y las ceremonias matrimoniales.

Durante la celebración de la ceremonia del vino de palma, por ejemplo, quienes tomaban esposa ofrecían una jarrita de vino de palma a los hombres jóvenes del patrilinaje de la novia. El nombre de este regalo significa que, bebieran o no el vino, si era necesario, pelearían contra los que se lo habían dado. Esta bebida, como su nombre indica, era considerada como un soborno para que los jóvenes aceptaran separarse de sus hermanas, pues eran considerados los protectores de las muchachas, y lucharían en su nombre si se lo ordenaban. Por tanto, normalmente, se comportaban de una manera muy agresiva en presencia de quienes tomaban esposa, en general causaban problemas y hacían notar su presencia y su fuerza. Al hacer esto, demostraban su reticencia a separarse de su hermana, y también se apartaban de los «viejos», los ancianos del linaje, que habían aceptado dinero por ella.

El dinero que se daba a los hombres del linaje se solía restar del pago del matrimonio hecho por los que tomaban esposa. El dinero para el ñame y el aceite de palma que se compartía entre las esposas de linaje también se restaba del pago del matrimonio, como también el dinero para la comida cocinada para la ceremonia del vino. Por consiguiente, en cierto sentido se puede decir que el pago del matrimonio se usaba para cubrir los costes de un matrimonio, y no significaba que comprasen a la mujer. Si la muchacha que se entregaba a los que tomaban esposa ya estaba embarazada (llamada *ima upo*), todo lo que se daba durante esta ocasión se duplicaba.

El término que se usaba corrientemente para el matrimonio era *ibu-nkwu*, «llevar vino de palma». Los hombres del patrilinaje reconocían que las hijas patrilineales estaban casadas cuando ellos (los hombres) habían bebido el vino de palma (de las hijas de linaje). El pago del matrimonio, comúnmente conocido como precio o riqueza de la novia, daba a un hombre el derecho legal solo sobre un hijo nacido de la mujer para la que había depositado el dinero; la mujer era reconocida como su esposa solo cuando él había llevado su vino de palma. Para que un divorcio se completara, la familia de la mujer debía devolver el pago del matrimonio al marido; el marido no po-

día reclamar ningún niño que la mujer pudiera tener posteriormente. Por esta razón, este pago del matrimonio a veces se conoce como el precio del niño, es decir, el niño pertenece a quien haya hecho ese pago; de lo contrario, pertenece al patrilinaje de la madre del niño.

El linaje menor era el grupo interesado en el matrimonio de los miembros de linaje. A través del intercambio de hijas, los linajes se relacionaban entre sí en relaciones de parentesco político. Las relaciones cliente / patrón también se forjaban a través del matrimonio. Un hombre que poseyera mucha tierra necesitaba una gran fuerza de trabajo, y podía reclutar más trabajadores a través de la práctica de la poliginia y casar a sus hijas con trabajadores potenciales, que le estarían agradecidos y le serían fieles. Los que daban esposa eran superiores a los que tomaban esposa, en este sentido debían estar agradecidos a quienes le daban a su hija.

Las mujeres ricas o poderosas también fueron capaces de forjar relaciones cliente / patrón o relaciones amo / sirviente al pagar la riqueza de la novia para que un hombre se casara. En tales casos, el hombre y su familia potencial seguían teniendo obligaciones con respecto a la mujer patrona. De este modo, las mujeres podían reclutar una gran fuerza de trabajo y un fuerte clientelismo. Una mujer estéril también podía ganarse el favor de su marido a través de un matrimonio entre mujeres. Las mujeres ricas y poderosas también podían librarse de las responsabilidades domésticas a través de matrimonios con otras mujeres. Las primeras hijas, en especial, tuvieron este privilegio del matrimonio entre mujeres, cuando no había hombres en sus hogares natales. Así pues, tanto hombres como mujeres estaban implicados en la práctica del intercambio matrimonial.

Canciones de matrimonio y roles de género

En ningún otro momento la condición de esposa y la maternidad se reforzaban más que durante las ceremonias matrimoniales, sobre todo durante la celebración de la ceremonia del vino de palma, después de la cual el esposo obtenía plenos derechos sobre su esposa. Durante esta ceremonia, las esposas, como iniciadas y custodias del culto a la fertilidad, gozaban de su reinado supremo. Se hacían dos pagos a las esposas de linaje de la muchacha que se desposaba. En primer lugar, se pagaba para quitar el amuleto de la cintura de la muchacha, que significaba que la chica era sexualmente tabú. Luego se volvía a pagar para iniciarla en el culto de la fertilidad, cuyo clímax era la danza ritual que bailaban la nueva novia y su marido

mientras las mujeres cantaban. Las mujeres expresaban la ideología dominante que honraba a las mujeres en su condición de esposas. Cantaban lo siguiente:

> Sé tan hermosa como una sirena, la belleza
> de una mujer es tener un marido.
> Sé tú que has estado en la tierra de los blancos,
> la belleza de una mujer es tener un marido.
> Si una mujer no se casa, su belleza declina.
> La que es bella es mejor que esté en la casa
> de su marido.
> Cuando llegues a casa de tu esposo, ten
> un bebé.
> Después de cuidar al niño, el niño te cuidará a ti.

El final de la ceremonia de matrimonio estaba simbolizado en la *upiti*, la «danza de barro» de la fertilidad, en la que las mujeres derramaban vino de palma en la tierra y cantaban a la pareja de recién casados, que bailaba en el barro. Este era un asunto exclusivamente femenino, y se llevaba a cabo detrás de la casa de la madre de la novia. Algunos sostenían que, aunque en la actualidad muchos jóvenes se unen a este baile, tradicionalmente el único hombre presente era el novio. En esta ocasión, las esposas, como mujeres experimentadas y no vírgenes, cantaban canciones obscenas que reproducían el sonido y el ritmo de la cópula. Bailar en el barro lo hacía aún más viscoso, mientras las mujeres cantaban:

> *Ana nwa-oo* [dos veces]
> *Udegwurude-e-e*
> *Biam biam ka m n'ebe-e-e* [dos veces]
> *Biam biam kanma n'ute*
> *Abiachaa ya, ka - a bialu nwa-o-o*
> *Biam biam ka nma n'ute* [dos veces]

El grito era para un niño, y *biam biam* imitaba el acto de la cópula, las mujeres cantaban que gritaban *biam biam*. El verbo *ibia* significa «rellenar» o «presionar hacia abajo». Así que las mujeres cantaban que, después de presionar hacia abajo, o copular, el resultado podía ser un niño. ¡Cantaban que se hacía mejor *biam biam* sobre la alfombra!

Mientras producían barro pegajoso con los pies en un baile rítmico, cantaban:

> *Upiti upiti upiti nwa-o-o* [dos veces]
> *Onye muta ibe ya muta-o-o*

Upiti upiti upiti nwa-o-o
Ka anyi zolu nwa n'okpa
Zolu, zolu, nzolu nwa n'okpa.

Cantaban sobre el barro asociado con el deseo de tener un bebé, con la idea de tener un bebé y con la esperanza de que otros también tuvieran bebés. Volvían a cantar acerca del barro:

¡Oh barro, oh barro, bebé barro!
¡Que atrapemos a un bebé en nuestros pies!
Atrapo, atrapo, atrapo a un bebé en mis pies.
Qué no se me niegue un hijo en este mundo ni en el siguiente.
Atrapo, atrapo, atrapo a un bebé en mis pies.

De este modo, las mujeres sellaban el matrimonio entre un hombre y una mujer cuando daban a la pareja licencia para copular y les deseaban que la concepción tuviera lugar mediante el acto.

Dos grupos de mujeres ejercían el poder durante las ceremonias de matrimonio: uno era el formado por las esposas del patrilinaje de la novia, el otro, por las esposas del patrilinaje del esposo. Después de la danza de la fertilidad, las esposas del patrilinaje de la novia la entregarían a las esposas del patrilinaje de su esposo, sus nuevas coesposas, quienes, después de levantar una olla de aceite de palma vacía sobre la cabeza, la conducirían a su hogar. Mientras hacían esto, las canciones cambiaban, y estas otras mujeres la tranquilizaban afirmando que se encaminaba a un hogar mejor. Cantaban que la belleza había salido para ir a una ciudad mejor, que ella se iba a casa, a la casa de su marido, y que la ciudad de su marido era una ciudad mejor. Al acercarse a su nuevo hogar, las mujeres cantaban:

Ella ha llegado.
Si miras la calle, contemplarás una belleza.

Luego las mujeres declaraban su buena voluntad y su apoyo, dando la bienvenida al nuevo miembro mientras cantaban:

Umu nwanyi anyi ji obi ocha,
Obi salasala obi sam
Umu nwanyi anyi jikwanu obi ocha,
Obi salasala obi sam.

Cuando la mujer más importante declaraba que los corazones de sus mujeres estaban limpios, las demás respondían que sus corazones estaban lo más limpios posible. Así, aceptaban a otro miembro más en su grupo de esposas del patrilinaje.

Los hombres Nnobi llamaban a las esposas *oli aku* (la que disfruta de riqueza). Muchas mujeres protestaban o replicaban airadamente cuando se les dirigían por este término, pues su situación material o sus experiencias de conflicto negaban tal afirmación. El término tal vez era cierto durante los primeros meses de matrimonio en aquellos tiempos tradicionales, cuando una joven novia pasaba por elaborados rituales de fertilidad, después de lo cual se soltaba el esmerado peinado cumbre. Luego se consideraba *nne nwanyi*, una mujer de pleno derecho, con un hogar que atender, y se esperaba que comenzara el negocio de vender y comprar, comprar y vender, *itu mgbele*, como las demás esposas. También recibía de manos de su marido su propia parcela de tierra, que se esperaba que cultivara para la subsistencia.

Nacimiento

Desde el día de la celebración de la ceremonia del vino de palma hasta el nacimiento de su primer hijo, una mujer pasaba por varios rituales de fertilidad asociados con la sexualidad y el parto. La secuencia de algunos de estos rituales ya no está clara en las mentes de los nnobi que saben algo de ellos, pues la mayoría de ya no se practican, a excepción de la «danza del barro». Sin embargo, la mayoría de los rituales parecen haberse centrado en una costumbre denominada *ima ogodo*, traducida literalmente como «atar el kanga», que podría indicar el proceso de convertirse en mujer o madre.[3]

Gracias a los relatos de Nwajiuba y de otras mujeres sabemos que la mayoría de los rituales implicados en esta ceremonia se llevaban a cabo en el hogar de la madre de la recién casada tan pronto como empezaban a aparecer los primeros signos del embarazo. Sin embargo, Uzuagu informa de que estos rituales tenían lugar después del embarazo.

Dos personas importantes realizaban estas iniciaciones a la maternidad. Eran una mujer *dibia* y una mujer llamada *onyo ekete*, «la que ceñiría un cordón negro alrededor de la cintura de la novia». El ritual de ceñir el cordón se llamaba *iwoyi ekete* o *itunye ashi*. Se acompañaba de oraciones y libaciones y asistían a él familiares y amigos. La importancia de la mujer que dirigía este ritual quedaba patente en el hecho de que recibía una jarrita de vino de palma durante la celebración de la ceremonia del vino de palma. Esta misma mujer, que parece haber tenido el estatus de «madre de la maternidad», también recibiría el «regalo de la madre de la maternidad», *ibu nne amu*, cuando nacía el primer hijo de la novia. Este regalo

estaba formado por ñame, malanga, banana, plátano para cocer y una gallina. No estaba claro quién ejercía exactamente este rol, pero es obvio que se trataba de una pariente materna de la novia. Se cree que era la hermana mayor de la madre de la novia, o la mujer más anciana del matrilinaje de la novia. Si no había nadie para recibir el regalo, se decía que lo habían ofrecido al sol.

Cuando la muchacha recién casada se quedaba embarazada y su vientre se hinchaba con un niño o una niña, se la preparaba para la ceremonia de *ima ogodo* haciéndole una elaborada trenzada de su cabello. Luego se adornaba su cuerpo con creativos tatuajes, *egbugbu*, desde la garganta hasta la cintura.[4] En el relato de Uzuagu, los tatuajes se hacían en la casa del esposo, pero según las mujeres, se hacía en la casa de la madre de la joven esposa. Mientras le hacían el tatuaje, el marido de la muchacha cubría todos los gastos, la cabra y los deliciosos platos que la joven comía para ayudarla a soportar el dolor de los cortes, hasta que las cicatrices sanasen.

Luego se celebraba el *ima nsi*, un ritual que simbolizaba la naturaleza nodal de un hombre y una mujer en la procreación y era un entrenamiento para la maternidad. Se servían un palmiste* de doble semilla, *aku nkpi* y un pescado. Una mujer *dibia* pedía a la pareja que entrelazara los dedos entre sí mientras partían en dos el palmiste y el pescado y ambos lo compartían. Esto simbolizaba su unidad, al margen de lo que les deparase el futuro. La mujer *dibia* rezaba entonces para desearles buena salud, una larga vida e hijos prósperos.

Luego, la mujer *dibia* hacía o compraba una muñeca de madera y la pintaba con pintura roja, *ushe*. Esta muñeca se colocaba en una cesta de paja y se la ofrecían a la novia para que la cuidara como si fuera su hija. A la *dibia* se le hacía un pago simbólico de ocho ñames y ocho monedas, *ego n'asato*.

A continuación, se realizaba el ritual para alejar a los espíritus malignos, conocido como *aja uke*. En la víspera de este ritual, se suponía que la novia no debía acostarse con su esposo, ni en la casa de su padre, sino quedarse con un pariente soltero de su marido. El día de este ritual, una *dibia* despertaba a la muchacha antes del pri-

* El palmiste es el nombre que recibe la semilla o almendra de la palma o palmera aceitera (del género *Elaeis*, a menudo de la especie *Elaeis guineensis*, de origen africano). El aceite se elabora con todo el fruto (aceite de palma) o solo con la semilla (aceite de palmiste o, en inglés, *palm kernel oil*), procedimientos que dan productos bien distintos y con distintas propiedades dietéticas y culinarias. Ambos son conocidos en Nigeria, pero el primer es mucho más común (se obtiene al menos ocho veces más aceite de palma que de palmiste, además de que una parte del palmiste se consume de otras formas). La autora indica simplemente *palm oil*, es decir, «aceite de palma», en lugar de especificar *palm kernel oil*. *(N. del T.)*

mer canto del gallo, y la llevaba al bosque malvado, *ajo ofia*. Allí, el hombre preparaba un brebaje que la novia arrojaba al bosque malvado, y luego caminaba hasta la casa de su marido sin mirar atrás. Se esperaba que se lavara las manos con potasa, *ngu*, antes de entrar en el hogar conyugal.

A partir del regreso ceremonial al hogar conyugal, a la joven novia se la trataba como a una mujer adulta y se vestía como tal. Esto se simbolizaba en el hecho de ceñir el kanga.* Se esperaba que colgara de su muñeca la pequeña bolsa que contenía la muñeca pintada, y la llevara a todas partes, incluso al mercado. En su camino al mercado, al ver la bolsa otras mujeres le pedían ver a su bebé; entonces sacaba la muñeca y se la daba. Las mujeres tomaban la muñeca y se frotaban un poco de pintura roja en sus propias barrigas, mientras le decían a la joven esposa lo bonito que era su bebé; luego le devolvían la muñeca con un poco de dinero para el bebé, *ego nwa*.

Y así seguirían hasta que la joven esposa tuviera un bebé de verdad y pudiera acariciarlo en lugar de la muñeca; entonces se quitaba la muñeca de su articulación. Se creía que algunas mujeres guardaban la muñeca hasta que tenían tres o cuatro hijos; pensaban que la muñeca entonces desaparecía sola.

Se decía que la ceremonia *ima ogodo* terminaba cuando se presentaba el niño o la niña en el mercado central. Durante esta ceremonia, los parientes y amigos se alegraban y le daban regalos al niño o la niña. El marido le compraba a su esposa un bonito trozo de tela para el kanga. El día de la salida, los parientes de su madre vestían a la mujer y le daban una sombrilla para protegerla del sol. Los familiares de ambos lados conducían a la joven esposa y a su marido al mercado, acompañados por un niño o una niña que llevaban las sillas en las que los esposos se sentarían. Se detenían en cada puesto, se sentaban en las sillas y recibían regalos, como dinero y vino de palma, de parte de quienes albergaban buenos deseos hacia ellos.

El confinamiento post-natal: *lno Ngwuo*

Según la tradición generalmente reconocida, cuando una mujer daba a luz, se excavaba un agujero en la parte trasera de su casa, en el que orinaba. En este agujero también se enterraba la placenta, *akpa nwa*. Para el primer niño, tomaban una hoja de plátano y la

* Antes de esto, solo llevaba cinturones, ahora cubría su cuerpo. Atar el kanga en la sociedad igbo es un símbolo de la madurez social femenina; el paso de la niñez a la vida adulta.

ponían en el suelo frente a la casa de la mujer y colocaban al niño o la niña encima de ella. Aunque la mujer hubiera sido asistida por una partera para tener al bebé, lo lavaban y lo colocaban en una hoja de plátano. Entonces quitaban la puerta de madera, la llevaban dentro y colocaban al niño encima de ella. A continuación, golpeaban cuatro veces la madera con una mano de mortero para acostumbrar al niño al choque y evitar que se sobresaltara ante sonidos inesperados. Mascaban palmiste o nuez de coco y frotaban los senos de la mujer durante cuatro días para ayudarlos a madurar. El niño empezaría entonces a beber la leche de su madre. Cuentan que una madre del vecindario que estuviera amamantando alimentaba al bebé hasta que los senos de su madre estuvieran lo bastante maduros para que el bebé pudiera mamar.

El primer día después del nacimiento de un niño solo podía entrar el esposo de la mujer. Mientras la mujer estaba dando a luz, los hombres no podían entrar, aunque había hombres *dibia* que actuaban como parteras. Inmediatamente después del nacimiento, si la madre de la mujer vivía cerca, visitaba a su hija todos los días para ayudarla. Después de 12 días, se esperaba que la madre se mudara a la casa de su hija para cumplir con los servicios postnatales, pues era tabú que la mujer que acababa de ser madre trabajara; se suponía que debía quedarse en la cama y lavarse allí.

La visita de la madre, *ino ngwuo*, se institucionalizó y siguió unas reglas prescritas. Como se iba a hacer cargo de los deberes que normalmente realizaba su hija, sobre todo en la cocina, la madre llevaba consigo salsa, condimentos y pescado seco. También llevaba hierbas y especias, que se usaban en la preparación de sopa para una mujer que acababa de dar a luz y estaba lactando. El hombre tenía que tratar a la madre de su esposa con respeto. Se esperaba que le diese a su esposa suficiente ñame y carne para el período de la visita de su madre, que duraba siete semanas de mercado, 28 días, como mínimo. Al final de la visita, la madre de la esposa recibía regalos de su yerno y de su hija. Una hija inteligente usualmente calculaba las necesidades materiales de su madre y usaba esta oportunidad para satisfacerlas; normalmente consistían en trozos de tela para kangas, joyas y utensilios de cocina. Su esposo le daba o contribuía con dinero para comprarlo, y también le regalaba a su suegra comida, como ñame y aceite de palma.

El confinamiento postnatal en la cama también se llamaba *inu nmili oku*, «beber agua caliente», porque se usaba una sopa rala, muy picante, preparada con pescado ahumado y hierbas medicinales. Se creía que ayudaba a limpiar el útero, enriquecer la sangre y restaurar rápidamente la energía. Al mismo tiempo, la madre presionaba el

útero y la vagina de su hija con agua muy caliente por la mañana y por la noche, para aliviar los dolores y moretones. Le ataban fuertemente la corteza seca del tallo del banano al vientre para ayudar a la contracción del útero. Algunos creían que era la madre de la muchacha la que amamantaba al bebé durante los primeros días antes de que la leche comenzara a fluir de los senos de su hija. También se suponía que beber vino de palma ayudaba a que fluyera la leche.

Durante el período de confinamiento postnatal, una mujer se encontraba en un estado de tabú sexual.[5] Estaba confinada al área femenina del recinto, mientras su madre se hacía cargo de sus tareas domésticas y de su trabajo agrícola. Un refrán popular de Nnobi especialmente utilizado por las mujeres dice que no se visita a un bebé recién nacido con las manos vacías, y las mujeres visitantes invocaban bendiciones para el bebé con regalos. Las mujeres también pintaban marcas con tiza blanca en sus rostros para indicar que habían ido a ver a un bebé recién nacido; se suponía que daba buena suerte. En general, el contacto con un bebé recién nacido era algo muy deseado y querido. Las mujeres decían que traía buena suerte que un bebé orinase o defecase encima de alguien; las mujeres estériles apretaban al recién nacido contra su útero y pedían un niño en silencio.

La circuncisión tenía lugar al cabo de ocho días, y se afeitaba el pelo del bebé. El primer cabello de una niña se enterraba en las raíces de una palmera, el de un niño en las raíces del árbol de la nuez de cola. En Nnobi, ambos sexos[6] eran circuncidados y, después de la circuncisión, se creía que un bebé solo podía ser amamantado y acariciado por su madre. Si lo tocara otra persona, la herida no sanaría. La ceremonia se llama *ime mputa*, la salida, y se celebraba después de 28 días. El niño o la niña era llevado al *obi* para presentarlo a su grupo de linaje y ponerle un nombre. Después de esta ceremonia, la madre de la mujer podía irse a casa, pero si su hija todavía estaba débil o enferma, tal vez retrasase su partida.

Una sanción muy efectiva que las madres usaban contra sus hijas era la negativa a realizar la visita postnatal. Si esto ocurría, la mujer se quedaba a merced de las coesposas, en las que no podía confiar, o de su suegra o de las hermanas de su marido, a las que podía no gustar y querer deshacerse de ella. En realidad, no estaban obligadas a prestarle ayuda, pero podían hacerlo por buena voluntad. En esta cultura, que cree fuertemente en la hechicería,* solo se podía con-

* Como se ha visto en el capítulo 3 (véase la nota correspondiente), la autora distingue dos categorías de acción mágica potencialmente maliciosas: hechicería (*sorcery*, que considera socialmente aceptable) y brujería (*witchcraft*, inaceptable). *(N. del T.)*

fiar en un hermano de primer grado o en una madre, ni siquiera en un marido o un padre, que podían sentir preferencias por una esposa y sus hijos. Un dicho nnobi, usado principalmente por las mujeres, reza así: «el odio de un hombre por una esposa afecta a sus hijos». En Nnobi a la víctima expiatoria se la acusaba de hechicería, no de la brujería.

Al cabo de unos meses, a la reciente madre y a su bebé, engalanados con sus mejores ropas, los acompañaban al mercado, donde les ofrecían regalos, y las mujeres cantaban canciones sobre las alegrías, los dolores y las recompensas de la maternidad. Luego la mujer volvía a su rutina, la agricultura y la compra-venta, llevando a su bebé sujeto a la espalda, con un trozo de su kanga.

Canciones de maternidad y roles de género

Cuando nacía un niño, se hacían declaraciones sobre su futuro rol sexual a través de canciones. En las versiones modernas de algunas de estas canciones aparecen productos occidentales. Así pues, en una canción se referían a un niño como un taxi.[7] Las gentes de Nnobi dicen que primero padres y madres cuidan a hijos e hijas, y luego hijos e hijas cuidan a padres y madres. Los varones se quedaban en el hogar natal y luego heredaban las responsabilidades de sus padres. Para los hijos varones, las mujeres cantaban que tener un niño era muy bueno, porque eran los hombres los que tenían ganancias o fortuna, *obu nwoke nwe ulu*. Añadían que sus hijos construirían casas de pisos y comprarían coches.

Cuando nacía una niña, la llamaban bolsa de dinero. La canción dice así:

> Una ha dado a luz a una bolsa de dinero.
> Gracias a Dios.
> Esta tela que visto es dinero.
> Esta carne que como es dinero.
> Este pescado que como es dinero.
> Esta hija que tengo es dinero.

Por tanto, se hacía hincapié en la importancia de las mujeres en términos de intercambio. Las mujeres también cantaban que habían dado a luz a una hija que cocinaría para ellas y se casaría con un buen marido.

Asimismo, cantaban sobre la realidad de su situación. Tanto el poder como la seguridad de las mujeres como esposas estaban ligados a su capacidad de dar a luz y su rol de madres. Por esta razón,

en el nacimiento de un primer hijo, las mujeres cantaban que había nacido un niño, que podría disfrutar de la riqueza y la fortuna y que la mente estaba ahora en paz. Cantaban:

Si no fuera por el poder de dar a luz, ¿quién me daría algo?
Compra aves blancas, ¿quién me daría algo?
Trae vino blanco de palma blanca, ¿quién me daría algo?
Si no fuera por el poder de dar a luz, ¿quién me daría algo?
O bughi ma mwa-o-o, onye ga enye m
Gota okuko ocha-a-a, onye ga enye m
Bute nkwu ocha-a-a, onye ga enye m
O bughi ma nwa-a-a, onye ga enye m.

Por lo general, la atmósfera estaba muy cargada emocionalmente cuando las mujeres cantaban y bailaban tales canciones. Las mujeres estériles quizá lloraban, las mujeres maltratadas por sus maridos a pesar de haber tenido muchos hijos podían volverse incontrolablemente violentas. Las mujeres felices estaban radiantes y algunas, con lágrimas en los ojos, cantaban a sus compañeras que se quedaran en sus hogares conyugales para disfrutar de los beneficios del parto. La canción decía así:

Hemos venido aquí por el nacimiento de un niño.
Espectadores, por el bien de un niño
hemos venido aquí a demostrar nuestra felicidad.
Madre que has dado a luz a este niño,
quédate en la casa de tu esposo y mira
lo que es bueno.
Mamá de Chika, quédate en la casa de tu esposo
y admira lo que es bueno.

No dejaban de ofrecer algunos consejos al bebé y también se referían a las noches insomnes que las madres tienen que pasar debido al llanto de los bebés. Y entonces le cantaban al bebé:

Escucha lo que te dice tu madre,
escucha lo que te dice tu padre,
mantente despierto durante el día,
pero duerme durante la noche.

A medida que la cultura reforzaba y glorificaba la maternidad, también las mujeres iban reforzando su poder y su importancia como engendradoras de niños. Afirmaron que eran lo primordial, ya que sin ellas los niños no nacerían. Cantaban:

Nwanyi bu isi okwu ... bu isi okwu,
Ogbughi nwanyi kedu ka aga esi muta nwa
Kedu ka aga esi muta nwa.
«La mujer es primordial ... es primordial.
Sin una mujer, ¿cómo puede nacer un niño?
¿Cómo puede nacer un niño?».

Muerte

En los funerales, como en el matrimonio, la circulación de bienes y la participación de miembros familiares que no pertenecían al linaje se trazaba a través de las mujeres. En el matrimonio la madre de una hija le ofrecería una cabra, que, a su muerte, debido a su condición de madre, sería devuelta a su patrilinaje.

El primogénito estaba obligado a aportar una cabra para la ceremonia fúnebre de su madre. Para la funeral del padre o de la madre, también se esperaba que el esposo de la primogénita aportara una cabra. La cabra siempre regresaba allí donde se había producido un movimiento, es decir, a quienes habían cedido una mujer a otro linaje para el que ella había engendrado a un niño. Por tanto, la cabra siempre se entregaba al patrilinaje de la madre del difunto, que eran los padres y madres clasificatorios maternales, los «viejos padres y madres», de los difuntos.

Cuando moría un padre se podía trazar un movimiento: el que había hecho su madre. Así pues, el patrilinaje de su madre recibía una cabra. Pero, cuando moría una madre se trazaban dos movimientos. Un movimiento era el que hacía la mujer muerta. Su patrilinaje recibía una cabra, que cancelaba la cabra original que le habían dado en su matrimonio. El segundo movimiento era el que hacía la madre de la mujer muerta. También se le daba una cabra al patrilinaje en el que se había originado la madre. La cabra siempre era devuelta a los propietarios de, o al linaje de, *isi nmili*, la fuente del manantial: la madre. Esto era obligatorio, al margen de si los padres de la fallecida estaban vivos o muertos. La categoría de los padres y madres clasificatorios (maternales) generalmente era considerada y aceptaba lo que estuviera disponible, pero no se les podían engañar ni timar. Si se les ofrecía algo por debajo del estatus de su hija, podían rechazarlo y no había nada que hacer. Sus ojos rápidos evaluaban lo que generalmente estaba disponible, y aceptaban lo mejor. En la mayoría de casos, conseguían una cabra, pero en los funerales de alto estatus no se les ofrecía menos que una vaca. Fuera cual fuese el animal que se les diera, simbolizaba el alma devuelta

de su hija. Cuando les daban este animal, se iban a casa fingiendo que regresaban con su hija.

La categoría de los «viejos padres y madres», aunque era muy indulgente con los vástagos de sus hijas, podía ser difícil de complacer durante los funerales. El intercambio de regalos que se barajaban en estas categorías siempre era la parte más dramática de un funeral. Esto se puede observar en el relato del funeral de un hombre de 79 años al que asistí en 1980. También aporta más evidencia de cómo los pequeños procedimientos consuetudinarios referentes a las ceremonias del ciclo de la vida han cambiado desde el siglo XIX. En este funeral, el patrilinaje de la madre del hombre muerto había rechazado la cabra que les habían ofrecido y casi pusieron fin a la ceremonia fúnebre. El marido de la primera hija del difunto les regaló una vaca, que se exhibió frente al recinto; los hijos del muerto, que eran en su mayoría comerciantes, habían aportado cuatro cabras. Como en la mayoría de las ceremonias nnobi, la exhibición era una parte esencial del acontecimiento. Cada grupo de personas que llevaba regalos se movía en procesión, mostrando lo que habían traído para que todos lo vieran, para que todos supieran lo que habían regalado. De hecho, generalmente se designaba a un hombre que tenía la función de anunciar a los grupos cuando llegaban y gritaba qué regalos habían traído. Durante este funeral, los «viejos padres y madres» del difunto habían visto la vaca fuera del recinto, y habían supuesto que se la ofrecerían. Pero los hijos habían planeado vender la vaca para compensar algunos de los gastos del funeral y, por tanto, en lugar de esto les ofrecieron una cabra.

La cabra que ofrecían era la más pequeña de las cuatro, y esto enfureció a los «viejos padres y madres» del difunto, que estaban sentados en cuclillas en el suelo, expectantes, hombre y mujer. Su respuesta fue tratar a los hijos del difunto con desprecio, fingir que no los veían y seguir hablando entre ellos. Los hijos evaluaron rápidamente la situación y llamaron al hermano de su padre para que suplicara a sus progenitores clasificatorios, pues esperaban que serían más indulgentes con él. Cuando el hermano del muerto se acercó, le dijeron que se arrodillara, se quitara el sombrero e inclinara la cabeza mientras hablaba. Esta era la forma habitual inflexible en la que se esperaba que se dirigieran a los «viejos padres y madres». El tío les transmitió la excusa que daban los hijos del difunto, que iban cortos de dinero y que su padre no les había dejado suficiente dinero para su funeral. Siguieron rechazando la cabra, y empezó a congregarse una gran multitud: pronto se extendería el rumor de que los progenitores habían rechazado el regalo. Lo cual avergonzaría a los hijos del difunto.

Los hijos rápidamente enviaron a su tío para que ofreciese dos cabras, que aun así fueron rechazadas. El tío estaba ahora de rodillas, suplicando. Entonces se les planteó una pregunta a los hijos. Se les pidió que dijeran si su hija (la madre del muerto) no había gestado a un niño que valiera una vaca. Es decir, ¿su padre no valía una vaca? A esta pregunta, no hubo respuesta. La vaca estaba allí ante los ojos de los progenitores, pero los hijos habían osado ofrecerles la más flaca de sus cabras. En todo momento, las personas que pasaban por ahí hacían comentarios del tipo: «Han visto a la vaca, no aceptarán nada menos». Otros decían que los hijos eran unos insolentes por atreverse a ofrecer una cabra pequeña a la *ikwunne* de su padre, cuando los suegros habían ofrecido nada menos que una vaca. La gente comentaba que debía haber habido dos vacas. Decían que los hijos deberían avergonzarse de sí mismos, pues habían enterrado a su padre, un hombre de tan alto estatus, sin una vaca. ¿No había vivido hasta la vejez? ¿No había tenido dos esposas que habían producido muchos hijos? ¿Los suegros no habían aportado una vaca? Al final, los progenitores clasificatorios del difunto se llevaron a la vaca a casa con júbilo.

Cuantas más hijas casadas se tenía, más importante era el funeral en cuanto a la cantidad de cabras, las piezas de tela y los regalos que se ofrecían. Las hijas casadas cuyos maridos llevaban telas, se las llevaban cuando se iban después del funeral. El dinero, el vino, las telas blancas y los animales vivos que se ofrecían en el funeral eran para que los hijos dispusieran de ellos; los parientes políticos que traían regalos se llevaban regalos a casa. Los progenitores clasificatorios, además de recibir regalos, también llevaban regalos, como billetes, pegados a largos palos para que todos los vieran, vino y nueces de cola. La tela blanca que habían traído la enterraban con el muerto.

Así como los regalos y las personas se movilizaban para los funerales a través de hijas casadas, también se movilizaban regalos y personas a través del hecho de casarse con muchas esposas. El patrilinaje de cada esposa era un grupo de parientes políticos y progenitores clasificatorios para sus hijos, y llevaban regalos para apoyar a estos hijos en los funerales que les afectaban. Eran los únicos que compartían los regalos traídos por los progenitores. Cualquiera de los hijos que estaban casado tomaría lo que habían traído sus parientes políticos. Las hijas o sus hermanos tomarían lo que habían traído sus maridos y lo compartirían con ellos. Cualquiera de los hijos de una organización tomaría lo que hubiera traído esa organización. Aquellos que tomaban lo que había traído un grupo concreto eran los únicos que comprarían los regalos requeridos para mantener al

grupo concreto cuando ellos a su vez sufrieran una muerte. Su familia o los miembros de su linaje solo los acompañarían. Lo que quedaba después de que cada grupo se hubiera ido con sus regalos de contraprestación se vendía para pagar los gastos del funeral. Los hijos compartían el dinero en función de lo que habían contribuido a los gastos del funeral.

Todos los que debían llevar las cosas a un funeral, estaban incluidos en relaciones que se podían trazar a través del sexo femenino. Eran parientes políticos del difunto; el patrilinaje de la madre del difunto; en el caso de una mujer, su propio patrilinaje, también; los linajes de las madres de los hijos de la persona muerta; y los hijos de las hijas de la persona fallecida. Todas estas categorías recibían regalos a su vez. La importantísima categoría de hijas de la descendencia patrilineal no aportaba regalos, sino que se llevaba regalos a casa.

La exhibición de regalos y las disputas sobre quién había recibido qué, quitaba las penas de un funeral. Mientras las hijas del linaje se sentaban observando con detalle a su alrededor para ver cuándo iban a matar a un animal del que pudieran reclamar el lomo, el linaje de la madre de la persona fallecida esperaba para reclamar el mejor animal que estuviera disponible. Por lo general, solo se esperaba que las esposas del difunto tuvieran un aire triste y desolado.

El luto

En la sociedad tradicional, al igual que en la actualidad, casi ningún tabú rodeaba el luto de un hombre por su esposa. Se decía que solo temía las posibles acusaciones de maltrato o asesinato, fundadas o infundadas, que le hicieran el grupo de hijas del patrilinaje de su esposa fallecida y de su patrilinaje como un todo. Eran propietarias del cadáver, habían perdido un miembro, por tanto, se esperaba que llegaran al funeral con aspecto suspicaz y enojado. Si descubrían que su hija había muerto como resultado del maltrato, podían negarse a retirar el cuerpo hasta que les pagaran una indemnización. Como el linaje matrimonial de una esposa no tenía derecho a enterrarla, la negativa del patrilinaje a enterrarla generalmente conducía a la guerra.

Se decía que un hombre era libre de volver a casarse poco después de haber enterrado a su esposa. Treinta y seis días después del entierro, se afeitaba el pelo y se ocupaba de sus asuntos. No era este el caso de una mujer que estuviera de luto por la muerte de su esposo. Las mujeres que relataron los rituales de duelo indígena dijeron

que las mujeres de luto por sus maridos pasaban un infierno. Cuando lloraban y temían la muerte del marido, no era tanto por la pérdida, sino por los horribles castigos que les aguardaban.

Tradicionalmente, el día en que el esposo de una mujer moría, ella se despeinaba, se dejaba el cabello suelto y empezaba a parecer triste mientras iba entrando en un estado de tabú ritual que duraba un año, *ino na ijita*. Durante este período, se esperaba que siempre empuñara un cuchillo de cocina; no socializaba con las demás personas; los hombres que poseían un título no podían comer los alimentos cocinados por ella, ni hablaban con ella ni respondían a sus saludos.

Si ella no había vivido en paz con su esposo, empezaba a «comprar», es decir, a sobornar a los *ukozala*, hombres con título que hacían de policía (véase el capítulo 3) para que le permitieran afeitarse el pelo. Si de alguna manera rompía la regla del duelo, llegaría a oídos de estos mismos hombres con título, y la viuda debería negociar con ellos. Durante dos noches seguidas antes de hablar de cortarse el pelo, ella realizaba la ceremonia conocida como *ibo ihe nze*, y pagaba a los hombres con título lo que se les debiera. Esto suponía darles dos cabras. Entonces se le permitía afeitarse completamente la cabeza.

Más tarde se construía una pequeña choza para ella, y tenía que vestir una tela de corteza negra (*aji*) de la que solo se libraría después de un año de luto. Permanecía aislada en la pequeña cabaña, y no podía lavarse las manos antes de comer; quien cocinase su comida solo se la podía pasar desde una distancia segura. Después del ritual de afeitarse el pelo, no se le permitía lavarse las manos con agua durante tres semanas de mercado, 12 días; luego se celebraba el ritual del lavado de manos, *ikwo aka ito*. Al mismo tiempo, se realizaba la ceremonia llamada *ikpo ntu ito*, limpieza de la ceniza, que duraba tres semanas de mercado, 12 días. Barrían toda la basura y la tiraban en la maleza. Entonces la mujer podía lavarse las manos antes y después de comer. Era *onye nke ya*, ella misma, su hijo (o hija) o su hermana, quien la alimentaría. Después de siete semanas de mercado, 28 días, practicaba otro ritual de limpieza conocido como *ikpo ntu isa*, limpiar la ceniza de siete semanas de mercado. Entonces salía de la pequeña cabaña. Mientras todavía estaba en la cabaña, los que no habían estado presentes durante la ceremonia en la que se había afeitado la cabeza tenían que frotar dinero por sus ojos y luego arrojárselo cuando fueran a visitarla.

El día en que salía de la cabañita, invitaba a las hijas de su linaje matrimonial y les ofrecía comida, *ituk wu ha ashi*, de la misma manera en que su esposo solía darle comida a ella. Cogía una cesta

pequeña y plana en la que disponía ñame, malanga y plátano macho; las hijas del linaje cocinaban el ñame para el desayuno, mezclaban la malanga y el plátano con aceite de palma y especias, y comían. Una mujer *dibia* afeitaba el cabello de la viuda y la liberaba de la pequeña cabaña. El mismo día se ponía una cinta negra en el cuello. Para este ritual, a la mujer *dibia* se le daba comida molida y vino, y más comida machacada para llevar a casa. Toda la ropa que la mujer había usado mientras estaba en la pequeña cabaña se tiraba a la maleza.

Después de tres semanas de mercado, 12 días, realizaba la ceremonia conocida como *izu afia uchichi*, vender en el mercado por la noche. Cogía su canasta y, acompañada de otra mujer, iba a vender de noche. Después de esto, practicaba otra ceremonia de negociación, *izu ahia mbu ego*, mediante la que aprendía a comerciar por dinero otra vez. La viuda iba al mercado con una compañera a la que ella le daba algunas conchas de cauri, y le pedía que fuera a comprarle rapé. Luego se iban a casa. Ya podía volver a comerciar los días de mercado.

Le pregunté a la anciana, Nwajiuba, qué le había pasado a una mujer a la muerte de un marido con el que se sabía que no vivía en armonía. Nwajiuba, que claramente consideró el ritual de duelo como un castigo, respondió:

> Su castigo no fue mayor. Pasó por el mismo ritual, salvo que las hijas del linaje de su padre podían haberla multado si hubieran querido. La caza de brujas después de una muerte siempre ha existido. Alguien puede ir a decirle a las hijas del linaje que una mujer había muerto debido a los malos tratos infligidos por sus hijos, lo que suscitaba disputas y multas. De hecho, esto es lo que sucedió cuando mi madre murió. Le dijo a mi hermana mayor que fuera a llamar a Egoeme, que pertenecía a la misma organización de hijas patrilineales que ella, y a otra mujer de Ezenabo, llamada Ochaekwe. Las mujeres acudieron, pero yo no sabía a qué venían. La hermana mayor de mi madre no la había visitado durante su enfermedad. Por tanto, mi madre les contó a estas mujeres que sabía que cuando muriese, su hermana mayor podía decirles que Nwajiuba, su hija, la había maltratado. Ella les dijo que eso sería mentira.

Una viuda, *ajadu*, todavía estaba legalmente vinculada al patrilinaje de su esposo. Después de un año de luto, era purificada ritualmente y aceptada de nuevo en la sociedad. La viuda, sobre todo si aún estaba en edad fértil, la heredaba el hermano de su marido, una costumbre conocida como *nkuchi nwanyi* (viuda heredada).

Dado que las mujeres tenían acceso a la tierra solo como esposas, la muerte de su esposo colocaba a una mujer en un estado de gran

inseguridad. Como dice una expresión de Nnobi: «La mujer cuyo marido había muerto estaba llorando, diciendo que mientras se discutía quién debía sepultar a su esposo, también debería discutirse quién debía heredarla a ella».[8] Aunque existía la noción de matrimonio grupal, no se practicaba la consumación grupal. Cuando una mujer era heredada por el hermano de su esposo, no se repetía la ceremonia de matrimonio, pues ella era la esposa colectiva del grupo. Todo lo que el hombre hacía era darle un cuchillo de cocina, *nma ek wu*. Así, simbólicamente la recibiría en su casa particular.

El derecho legal sobre la fertilidad de una esposa era tan fuerte que si una viuda producía un hijo de un hombre que no estaba en el linaje de su marido, el niño pertenecía al linaje de su marido. Por esta razón, había un refrán muy masculino: «Si una mujer le niega la vagina a su marido, no le negaría el hijo que salga de ella».[9] No es de extrañar que, en esta cultura, si un hombre sin hermanos muere, el hijo adulto herede a las viudas, salvo, por supuesto, a su propia madre (véase el capítulo 7). Esto ocurría con bastante frecuencia en el caso de un hijo que sucedía a su padre en el *obi*. Un hijo que sucediera a su padre en el *obi* no tiene por qué permitir que a su propia madre la hereden hombres de otro linaje si ella no quiere, porque él estaría en una posición poderosa para protegerla y proteger la propiedad del *obi*.

Cantos fúnebres y roles de género

Durante el nacimiento y el matrimonio, las mujeres como esposas y madres controlaban la comunicación a través de las canciones y la danza. Hacían hincapié en la importancia de la condición de esposa y en la maternidad. En el momento de la muerte, las hijas del difunto transmitían nociones culturales a través de canciones y danzas. Las cualidades y roles atribuidos a hombres y mujeres se reflejaban en sus canciones. Por ejemplo, a un hombre muerto se le hizo referencia como un leopardo, un animal carnívoro muy temido. Las hijas de su linaje cantaban que nadie debería tocar la cola de un leopardo, *agu*, estuviera vivo o muerto; que nadie debería meter el dedo en el ojo del bebé de un leopardo, estuviera vivo o muerto. Así perpetuaban la imagen temible, punitiva y protectora del hombre. Al morir, esos hombres que hacían honor a la imagen ideal de todo un hombre tendrían que dejar atrás sus propiedades y su familia. Por tanto, era importante advertir a los posibles usurpadores. Para perpetuar la imagen masculina enérgica y valiente, al hombre muerto también se le llamaba *ebunuji isi eje ogu*, «carnero que pelea con la

cabeza», es decir, aquel que se enfrenta al peligro o pelea cara a cara.

En esta cultura, la muerte o la pérdida de una madre era la experiencia más dolorosa, pues la maternidad estaba glorificada. Cuando una mujer moría, otras mujeres, en especial las cercanas a la difunta, expresaban su aflicción libremente con gritos descontrolados, llorando o arrojándose al suelo, generalmente en un estado de desesperación. En esta cultura, a pesar de que llorar no era cosa de hombres, la gente hablaba amablemente de un hombre que lloraba a la muerte de su madre. Las mujeres hablaban en especial de lo imposible que era autocontrolarse en lo que afectaba a la propia madre.

En ningún otro funeral las hijas de los linajes cantaban con el corazón tan desgarrado como en el de una hermana que había muerto como esposa en otro lugar. El dolor era tan grande que empezaban sus canciones con declaraciones de incredulidad como: «Hemos oído que nuestra hermana que vino aquí en un viaje de bodas está muerta, así que hemos venido a averiguar si es verdad». Cuando comprobaban que había muerto, acusaban a la muerte de robo: «La muerte es una ladrona, sí. Muerte, digo que eres una ladrona. Te llevas cosas y te vas corriendo con ellas».

Otra canción conmovedora cuando una mujer moría antes de llegar a la vejez: «¿Sabes qué se nos ha metido guindilla en los ojos? Como ha muerto de repente, lamentaremos o lloraremos su muerte apasionadamente con todas nuestras emociones». «*Onwulu n'ike n'ike, anyi ga akwa ya n'ike n'ike*». En otra canción, cantaban alabanzas a la mujer muerta por haber cumplido todo lo que se esperaba de ella como mujer: el ingenio económico y la maternidad. Pero lamentaban que no se quedara a disfrutar los frutos de su labor:

Esta mujer tiene cabras,
ha dejado comida.
Esta mujer tiene perros,
ha dejado comida.
Esta mujer ha criado hijos
y no ha cosechado la recompensa,
qué Dios acepte su alma.

Cuentos populares y roles de género

Las mujeres transmitieron ideas culturales y sus propios comentarios sobre ellas a través de historias y canciones. Los hombres también contaban historias, pero como los niños pasaban la mayor parte del tiempo con las mujeres, sus historias son mejor conocidas.

Los hombres contaban historias sobre guerras, viajes, aventuras con espíritus; eran cuentos muy masculinos que se contaban a los niños. Pero lo que tenían en común la mayoría de las historias, ya fueran de hombres o de mujeres, era el hecho de que los héroes y las heroínas eran niños que no tenían madre, huérfanos o pobres, que siempre vencían a los más privilegiados por medios milagrosos o mágicos. La maternidad fue glorificada al mostrar el sufrimiento y la soledad de los niños que no tenían madre. Por lo general, sus madres reaparecían para matar a sus enemigos. La pérdida de una madre causaba mayor sufrimiento que la pérdida de un padre. Las madrastras siempre eran malas; el favoritismo de los padres era algo corriente.

Como la vivienda de cada esposa era autónoma, es decir, delimitada e independiente de las demás esposas, cuando una esposa moría, si sus hijos aún eran demasiado pequeños para valerse por sí mismos, generalmente se mudaban a la casa de una de las esposas de su padre. Si su madre era la única esposa, su padre se volvía a casar rápidamente, o enviaba a los niños a vivir con la esposa de uno de sus parientes. Incluso los enviaban al linaje de su madre, para que los criasen allí y regresasen más tarde. Los huérfanos, en cualquier caso, acababan viviendo como sirvientes con familiares o extraños. Como muestran los cuentos populares, los huérfanos sufrían, pues no tenían a nadie que los protegiera.

Hay una historia sobre una niña maltratada por su madrastra: una mujer murió después de dar a luz a una niña. Su esposo se volvió a casar y la nueva esposa maltrataba a la niña huérfana. La madrastra pronto tuvo un hijo propio y le ponía comida en alto, fuera del alcance de la niña sin madre, y la de su propio hijo al alcance de la mano. La niña huérfana lloraba, en sus cantos se lamentaba de la muerte de su madre, y le suplicó que apareciera. Entonces, un día, cuando la niña estaba llorando en la tumba de su madre, aparecieron unos espíritus y le preguntaron qué le afligía. Cuando ella se lo contó, le pidieron que tuviera paciencia, que su madre ya estaba en camino. La madre apareció, la niña le contó sus tribulaciones, y su madre le dijo que volviera a casa, que ella se ocuparía del asunto. La madrastra cocinó y volvió a dejarle la comida en alto y la niña comenzó a llorar otra vez. De repente apareció su madre y golpeó a la otra mujer hasta matarla.

La más popular de todas estas historias, una que todo el mundo conoce en Nnobi, o al menos todos los niños y las niñas igbo, para el caso, es la historia de *udala*. *Udala* es un árbol frutal bajo el que jugaban los niños. Cogían sus frutos para comer entre comidas o mientras sus madres estaban ausentes. Según esta historia, la esposa

del padre de un niño, su madrastra, compró *udala* en el mercado y les dio solo a sus hijos, pero no dio ninguno al niño sin madre. Los otros niños mortificaron al huérfano enseñándoles sus *udala*, y después de comérselos escupieron las semillas. El niño sin madre recogió una semilla, la plantó, y la regó con sus lágrimas mientras cantaba:

> Oh mi *udala* crece,
> crece, crece, crece,
> La esposa de mi padre compró *udala* en el mercado,
> le dio solo a sus hijos y a este huérfano
> no le dio ni uno.
> Este mundo es un lugar de visita.
> Estamos de paso y partimos.

Mientras cantaba, la semilla germinó, creció y produjo frutos. Los otros niños, por pura gula, treparon rápidamente al árbol; entones el niño sin madre volvió a cantar y el árbol empezó a crecer y crecer muy alto, y los niños se quedaron allí arriba y murieron.

Según otra historia, el padre le dio ñame a su esposa para que lo cocinara para todos sus hijos. La madrastra hizo trampa y le dio al niño huérfano la parte del tallo, que siempre es amarga. El niño expresó su pena en la canción:

> El rey Ndumuche, cuando fue a cultivar ñame,
> dio ñame a sus hijos, pero dio el tallo
> a un huérfano.
> Cuando se tuesta, es amargo;
> Cuando se cocina en una olla, es amargo;
> Si esto está mal, que llueva todo el día.

Inmediatamente, comenzó a llover, y siguió lloviendo durante innumerables días y perjudicó a la agricultura. Pronto alguien fue a contarle al rey la causa de los males. A partir de ese día, el niño recibió el mismo ñame que los demás niños.

Las madrastras eran más crueles con los hijos varones, sobre todo si el niño era el primogénito, que heredaría la posición de su padre. Incluso podían llegar a envenenar la comida del niño. No eran tan malvadas con las niñas, pues en Nnobi se dice que *nwanyi buaku*, «la mujer es riqueza». Cuando una niña crecía, se casaba, y la madrastra tenía entonces un yerno, con todos los beneficios que eso conllevaba. El hecho de carecer de madre, *ogbenye nne*, se consideraba algo terrible. *Ogbenye* es, de hecho, la palabra para designar a una persona pobre.

En las historias dirigidas a los hombres, a los huérfanos y pobres, debido a su modestia, en la guerra, solían ayudarles los poderes sobrenaturales por demostrar valentía como, por ejemplo, rescatar a su pueblo de sus enemigos; incluso podían convertirse en reyes. A veces, un rey mostraba su gratitud entregando a su hija en matrimonio a un huérfano. En estas historias, como ocurre con cuentos similares de otras muchas culturas, se solía castigar la codicia y la arrogancia de los niños más privilegiados. Un grupo de niños, por ejemplo, se perdía en la naturaleza y llegaba a una encrucijada donde cada dirección prometía algo. Los niños privilegiados, «malcriados», generalmente seguían la senda que les prometía la más rica recompensa, solo para encontrarse con demonios de siete cabezas u otros monstruos que los golpeaban hasta matarlos. El niño pobre o huérfano de madre era generalmente humilde, y se conformaba con poco, pero luego recibía la mayor recompensa al final del camino. En las historias de las mujeres, los hijos codiciosos de la madrastra generalmente eran castigados con la muerte.

Lo que he tratado de demostrar aquí es que las mujeres nnobi siempre se han expresado y no han sido meros objetos que circulan entre los hombres o actúan sobre ellos. Por el contrario, las mujeres nnobi hicieron un uso político de sus roles como hijas, esposas y madres. Mientras que las hijas buscaron y ejercieron el poder mediante el control de los funerales de los miembros del patrilinaje, las esposas y las madres también ejercieron el poder mediante el control de las ceremonias de fertilidad durante el matrimonio y el parto. A través de canciones que trataban de estos rituales y ceremonias del ciclo de vida, las mujeres generaban ideologías de género favorables y reforzaban la importancia social de sus diversos roles y deberes, al margen de las reglas y prácticas contra las mujeres encarnadas en los aspectos patriarcales de la cultura.

Notas

1. No es fácil traducir *Igba udu oma*. *Igba* significa bailar, *udu* es una especie de olla utilizada como instrumento musical, *ibi oma* significa abrazar. Así que, podríamos traducirlo como «danza ritual de abrazo». Como esto no indica el propósito del ritual, he usado la expresión «un ritual para separar la relación de sangre». A veces he encontrado que transmitir el significado es más útil que las traducciones literales que no tienen un significado equivalente otros idiomas.

2. *Ndudugandusina nke itopua na ino, simebe, mana oto na nke ito, a'gba uduoma*. Henderson (1972, p. 197) registra una solución de compromiso similar entre los igbo de Onitsha para permitir el matrimonio entre ciertas personas que mantenían relaciones incestuosas, como ya hemos citado en la Introducción.

3. Nwajiuba, que ya ha sido citada varias veces, me dio datos detallados al respecto. Véase también Uzuagu, 1978.

4. En Basden, 1938, entre las páginas 336 y 337, se reproduce una ilustración de una mujer tatuada.

5. A un hombre se le prohibía tener relaciones sexuales con su esposa desde el nacimiento de su hijo hasta el final del período de lactancia recomendado de al menos dos años.

6. Basden (1938, pp. 176-178) describe detalladamente la circuncisión femenina en estas áreas del norte de Igbo. Durante el trabajo de campo en Nnobi, no encontré pruebas que demuestren que todavía se practica. Por el contrario, esta era una de las antiguas costumbres de las que las mujeres nnobi hablaban con amargura. Las últimas mujeres que han sido circuncidadas deben de tener ahora más de 60 años. La prohibición de la circuncisión fue una de las regulaciones de la iglesia que fue bien acogida por la gente local. Como Basden escribe: «Es interesante notar que esta prohibición fue promulgada por los miembros nativos independientemente de los europeos (1939, p. 178).

En vista de la controversia entre las mujeres del Tercer Mundo y las feministas occidentales en torno al tema de la circuncisión femenina, no me propongo tratar este problema en detalle aquí; de todos modos, ya no se practica en Nnobi. Sin embargo, pueden sugerirse las razones por las que se practicó. El más obvio, desde una perspectiva feminista, es que era un medio para controlar a las mujeres, verificar su sexualidad y asegurar su subordinación. Incluso podría afirmarse que esta costumbre significaba una incursión del patriarcado en una comunidad matriarcal. Mi opinión es que en su origen la sociedad igbo era matriarcal y solo más tarde se introdujeron las ideologías patriarcales, ya sea por algún otro grupo o grupos o individuos influyentes. Sin embargo, las mujeres a las que entrevisté afirmaron que la circuncisión se hacía con fines higiénicos: para mantener el pasaje limpio y abierto para un parto seguro y fácil. Según el relato de Basden, la operación implicaba la extirpación del clítoris y de los labios menores, y se practicaba un corte en la base de la vagina hasta el tejido grueso; esto apoyaría la afirmación de que estaba relacionado con el parto. Hay quien dice que el objetivo era tratar a los niños y a las niñas de la misma manera; simplemente dejaban el clítoris completamente expuesto, el hecho de que se eliminara equivalía a la circuncisión del pene. Esto apoyaría el relato de Seabrook (en Basden, 1938, pp. 177-178). (La autora se encuentra con descripciones distintas, que no pueden ser ya contrastadas mediante la observación y que remiten respectivamente a los tipos II y I-a establecidos por la OMS para las mutilaciones genitales femeninas; éste último ha sido asociado a menudo a cosmovisiones africanas que insisten en la doble naturaleza femenina y masculina de la realidad. *(N. del T.)*

7. La palabra taxi se puede haber utilizado con ese significado, es decir, algo que lleva pasajeros. De ser así, las mujeres pueden haber estado reconociendo la posición de autoridad del hombre como alguien del que dependen otras personas, como una esposa y unos hijos.

8. *Nwanyi di ya nwulu n'ebezi akwa si, ana agbakwa izu onye g'eni di ya, si na agbakwa izu onye ga ekuchi ya*. Agradezco al profesor John Umeh, un entusiasta tradicionalista de Nnobi, esta información.

9. *Iopulum otu, oyaapum nwa*. Este dicho también me lo pasó y explicó el profesor John Umeh.

5
La ideología de género

Los capítulos anteriores evidencian un sistema de organización social en la sociedad indígena nnobi basado en el estricto dualismo sexual, según el cual las organizaciones económicas y políticas de las mujeres estaban separadas de las de los hombres. También hemos visto cómo, a través de la manipulación de los conceptos de género y la construcción flexible de género en el lenguaje, la barrera del sexo dual se rompe o se ve afectada. Así pues, ciertas categorías de mujeres, por ejemplo, las hijas o las mujeres ricas, que se definen o se clasifican como «hombres», obtuvieron acceso a puestos de autoridad en la estructura de poder. El objetivo de este capítulo es examinar las contradicciones e inconsistencias de la cultura nnobi que hicieron posible este sistema de género. Para este fin, estudiaremos la estructura de género del idioma y el proceso de socialización.

Lenguaje y género

En mi tesis afirmo que el pronombre personal neutro igbo permite un sistema semántico flexible, en el que es posible que hombres y mujeres compartan atributos. Este sistema de pocas distinciones lingüísticas entre el género masculino y el femenino también facilita que hombres y mujeres desempeñen algunos roles sociales que, en otras culturas, sobre todo en el mundo occidental, conllevan una rígida asociación de sexo y de género.

En la terminología igbo, existe una distinción de género biológica entre el macho y la hembra de cualquier especie. *Oke* significa macho, y *nyi* significa hembra. Los términos para hombre y mujer son *nwoke* y *nwanyi*. Son formas contraídas de dos palabras: *nwa*,

niño y las respectivas palabras de género, *oke*, hombre y *nyi*, mujer, de ahí la distinción, «niño masculino» y «niño femenino». Pero en los pronombres personales, no se hace distinción entre masculino y femenino. La tercera persona del singular, *O*, representa tanto al hombre como a la mujer, a diferencia de la construcción del género en inglés o español, que distingue a hombres y mujeres como *he*, «él», y *she*, «ella». Como resultado, muchas personas igbo, cuando hablan inglés, intercambian «él» y «ella». En igbo, la tercera persona del singular del pronombre posesivo, *ya*, sirve tanto para él como para ella; así pues, no hay un recordatorio en el habla que distinga entre los sexos.

Por tanto, se puede afirmar que el lenguaje igbo, en comparación con el inglés o el español, por ejemplo, no establece asociaciones rígidas de género entre ciertos adjetivos o atributos y sujetos, ni entre ciertos objetos y pronombres posesivos. La palabra sin género *mmadu*, humanidad, se aplica a ambos sexos. No hay un uso, como hay en inglés, de la palabra *man* o en castellano de la palabra «hombre», para representar a ambos sexos; tampoco existe la engorrosa opción de decir «él» o «ella». En igbo, *O* sirve para él, ella e incluso ello, *a* sirve para el impersonal, y *nya* para el imperativo.

Este sistema lingüístico de pocas distinciones de género permite conceptualizar ciertos roles sociales como algo separado del sexo y del género, de ahí la posibilidad de que cualquiera de los dos sexos ejerza el rol. Claro que eso no excluye la competencia entre los sexos, y las situaciones en las que un sexo en concreto tiende a monopolizar los roles y los cargos, y genera y refuerza las ideologías de género contra el sexo opuesto con la intención de defender sus propios intereses.

Los dos ejemplos de situaciones en las que las mujeres desempeñaban roles ideal o normalmente ejercidos por hombres –que he denominado roles masculinos– en la sociedad indígena nnobi (véase el capítulo 1) eran las «hijas varones» y los «esposos que son mujeres», los «esposos femeninos»; en cualquiera de estos roles, las mujeres actuaban como cabeza de familia. Para decir cabeza de familia en igbo se utiliza la expresión sin género *di-bu-no*. La palabra *di*, que no tiene género, es un prefijo que bien significa «especialista en», «experto o experta en», bien «amo o ama de», «señor o señora de».[1] Por tanto, *di-bu-no* significa aquel que tiene una relación de señorío con respecto a una familia y una unidad doméstica, y a una persona –hombre o mujer– que ocupe esta posición, simplemente se la conoce como *di-bu-no*. En la sociedad y en la cultura indígena nnobi, había un cabeza, un señor, de la familia en cada momento, y a las «hijas varones» y a los «esposos femeninos» se les llamaba por

el mismo término, que traducido al español sería «señor o señora», «amo o ama». En consecuencia, algunas mujeres eran las señoras de otras personas, tanto hombres como mujeres.

Lo inverso se aplica a aquellos que tenían una relación de esposa con otros. La palabra igbo para esposa, *onye be*, es una expresión sin género que significa persona que pertenece al hogar del señor o señora. Las demás palabras para esposa, *nwunye* o *nwanyi*, hembra –femenino– o mujer, también denotan a una persona subordinada, al servicio de o en una relación doméstica con respecto a quien ocupa una posición de amo o ama.[2] De manera que es posible que se aluda a algunos hombres con el término «esposa», ya que estaban al servicio de un/a señor/señora o vinculados a él o ella por una relación doméstica. Un ejemplo de esto fue el título hereditario de *nwunye nonu*, esposa *nonu*, que expresaba una relación doméstica con el hombre que tenía el título de *ozo Aho*.[3] Esto entraña una serie de contradicciones, porque, por un lado, hay una sugerencia de asimetría de género, no de asimetría sexual; por ejemplo, había mujeres en roles de amo o esposo y hombres en roles de esposa o domésticos. Por otro lado, a pesar de que los roles domésticos materializaban una clasificación en un rol de género femenino subordinado, «hijas varones» aparte, el rol de señor o esposo no requería una clasificación masculina. Los «esposos femeninos» no eran hombres en la misma forma que las hijas varones. A pesar de estas contradicciones en los estatus y roles de género, en general los hombres eran esposos, y las mujeres, esposas.

El término familiar, *ndi be*, que significa personas del hogar de alguien, se usa normalmente en relación con la persona cabeza de familia, que idealmente es un hombre. Esta expresión indica la subordinación de todos los demás miembros de la familia al cabeza de familia. La misma idea se manifiesta en las palabras utilizadas para dirigirse al cabeza de familia o saludarlo. Para un cabeza de familia, la pregunta habitual a modo de saludo es: «¿Cómo está la gente de tu familia?», *¿kedu maka ndi ser gi?* A una esposa, se le preguntaría: «¿Cómo están los niños?», *¿umuaka kwanu*?

Así pues, los términos para expresar una relación exponen el ideal, mientras que, en el discurso cotidiano utilizado para describir acciones o procesos sociales, el ideal se ve contradicho cuando el lenguaje expresa los hechos. Por ejemplo, las personas dicen que van a visitar secciones del recinto familiar por su nombre. Si van a la sección de las mujeres, identifican a la mujer a la que van a visitar, bien por su nombre o bien haciendo referencia a su primogénito, utilizando la expresión «el lugar de la madre de tal o cual». Si van a la sección de los hombres, entonces usan la expresión «el lugar de

tal o cual» y usan el nombre del cabeza de familia varón de la familia. La sección de las mujeres era la que se visitaba con más frecuencia, pues las mujeres y los niños estaban constantemente pidiendo cosas prestadas y transmitiendo mensajes. Por eso, en el proceso social los hogares eran más conocidos por los nombres de las esposas y los hijos. Idealmente, los recintos familiares se entendían como el *obi* del señor, varón, del complejo; sin embargo, la expresión para denominar el hogar natal de cada cual es *ebe nne nolu mua onye*, «el lugar donde su madre le parió». Con todo, colectivamente, todo el mundo era del recinto del amo, *ndi be* fulano, la gente de fulano, del recinto de fulano. Por consiguiente, existía una clara distinción entre familia y casa u hogar: la casa estaba encabezada por una mujer, mientras que la familia estaba encabezada por un hombre.

En el proceso social, los hechos de la autonomía femenina, ya fueran en la estructura familiar o en las relaciones de producción, contradecían los términos de sumisión. Como en las relaciones de género en la sociedad indígena nnobi había una contradicción entre el sometimiento y la autonomía, la subordinación de la mujer no derivó necesariamente en una subyugación. Tal como mostramos en los capítulos 3 y 4, hombres y mujeres hicieron un uso político de los roles en los cuales se definían. Según un dicho igbo: «Cuando un hombre comienza a maltratar a su esposa, su mundo se vuelve confuso, y cuando una mujer comienza a maltratar a su marido, su vagina se seca». Las armas de guerra, en este contexto, eran la comida y el sexo. Los hombres demostraban pena, dolor y resentimiento al negarse a comer la comida cocinada por una esposa ofensora. Asimismo, una esposa herida rechazaba sexualmente a su esposo.

El uso de estas armas de guerra debe entenderse en el contexto del matrimonio poligínico y de la estructura del recinto. Por supuesto, era posible que un hombre recurriera a otra esposa cuando alguna se negaba a tener relaciones sexuales con él. El hecho importante aquí es que las mujeres vivían separadas. Una esposa podía no pasar la noche con su esposo y usar el rechazo sexual como arma de guerra sin correr el riesgo de una violación conyugal. Este no es el caso de las mujeres que mantienen matrimonios monógamos y se aferran a la idea cristiana de la santidad y la exclusividad sexual de sus lechos conyugales. A las feministas occidentales les sigue costando que la violación dentro del matrimonio se considere legalmente un delito.

La negativa de una esposa a mantener relaciones sexuales siguió siendo efectiva aun cuando un hombre tuviera acceso sexual a otras

esposas. Tal rechazo implicaba una impugnación y una negación de derechos, y en última instancia era un desafío a la autoridad del esposo sobre la esposa. La solución habitual no era que el hombre se tomara la justicia por su mano; tenía la opción de llamar a otros miembros de la familia o apelar a las organizaciones formales del patrilinaje descritas en el capítulo 3. Obviamente, el arma de la negación sexual era más efectiva cuando se usaba colectivamente, ya fuera por las esposas de un hombre, todas las esposas de un patrilinaje, o mejor aún, todas las mujeres de Nnobi.

La división del espacio según el género

Los términos de relaciones de género ideales que definían a los hombres como personas que tenían autoridad sobre las mujeres, también afirmaban la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Para garantizar este modelo de autoridad, los hombres y las mujeres estaban física e ideológicamente distanciados. Decían que la familiaridad alimenta el desprecio.

En la arquitectura indígena (véase el apéndice 3), el recinto familiar siempre estaba dividido en dos: las mujeres y los niños pequeños vivían en la sección posterior, los hombres adultos vivían en la sección delantera. Una pared señalaba esta división física e ideológica. Los niños pequeños llevaban mensajes entre las dos secciones del recinto. Desde la puerta de entrada, la primera casa en la parte delantera del complejo era el *obi*. Esta era exclusivamente masculina. Allí, el amo de la familia recibía a sus invitados y mantenía reuniones y discusiones. Las mujeres y los niños pequeños entraban en el *obi* solo cuando se los requería. En el *obi* era donde se servía la comida al señor. Allí también, tenían lugar las visitas sexuales, *ofe*, de las esposas a su dormitorio. Justo detrás del *obi* se encontraba la casa que servía como dormitorio del señor. Para él era muy personal, y ni siquiera a los hijos adultos se les permitía entrar allí. El subrecinto de la primera esposa solía estar más cerca de la casa de la cama del señor, seguido del de la segunda esposa, etc.

Un hombre, idealmente, nunca debía comer en el alojamiento de las mujeres. Si lo hacía, lo ridiculizaban en público y lo insultaban, por ejemplo, se decía que entraba a cuatro patas en la casa de su esposa. Pero esta regla se pasaba por alto en situaciones de crisis, como la enfermedad o la muerte, o cuando se tenía que realizar un ritual. Los hijos adultos no estaban sometidos a una restricción tan rígida, y podían acudir a sus madres, incluso para pedir consejo o ayudarlas con las tareas domésticas más arduas, como cortar leña.

El recinto familiar estaba concebido y diseñado para mantener la privacidad con respecto al exterior. Había un muro del recinto y una puerta de entrada para señalar esta división. Dentro del recinto, se puede decir que la sección frontal era pública en comparación con el resto. Era allí donde se celebraban todas las actividades de prestigio, como las ceremonias de nombramiento, los matrimonios y las reuniones de linaje. Por otro lado, la sección de las mujeres estaba vinculada física e ideológicamente al patio trasero. La expresión para ir al baño era «ir a la parte de atrás de la casa». La defecación se hacía en los jardines o arbustos de la parte posterior del recinto y la basura diaria también se arrojaba allí. En esos jardines era donde las mujeres pasaban gran parte de su tiempo. Las mujeres estaban, por tanto, física e ideológicamente más cerca de las áreas asociadas con el desorden y la suciedad. Las tareas diarias de las mujeres en sus unidades del recinto también eran bastante sucias.

La división sexual del espacio entre hombres y mujeres era tan fuerte que ni siquiera las «hijas varones» podían romper la regla. Una «hija varón», cuando permanecía en el recinto de su padre, vivía en el *nkpuke* de su madre, una unidad del subrecinto de la esposa que era un hogar matricéntrico, o en su propia unidad dentro de la sección femenina. Se esperaba que ella produjera un hijo que ocupara el *obi*. Ni siquiera las «hijas varones» podrían cuidar los espíritus y altares ancestrales familiares del patrilinaje; estos residían en el *obi*, y su simple visión podía provocar temor en las mujeres. Como se creía que la sangre menstrual de las mujeres era contaminante tanto para los espíritus ancestrales como para los hombres, a una mujer que estaba menstruando se le prohibía tener relaciones sexuales con su marido y se le prohibía entrar en las áreas del *obi*. *Ino na ezi, orino n'iba*, o *inona nso*, «en estado de tabú», eran las expresiones que se usaban para quienes estaban menstruando.[4] Estas expresiones, tal vez, derivaron de la costumbre de aislar a las mujeres menstruantes en una pequeña choza en la parte posterior del recinto, donde se suponía que permanecerían hasta que cesara el flujo menstrual, después de lo cual se mataba una gallina y se celebraba el ritual de limpieza antes de que se les permitiera regresar a la sociedad. La pena para una mujer que rompiera la prohibición o el tabú sexual durante su menstruación era grave. La multa era aún más severa si su esposo era un hombre con el título de *ozo*, un hombre purificado o santo.

Aunque el hombre no fuera económicamente el amo de la unidad familiar, era el amo del ritual familiar. Esto se garantizó mediante el control de la medicina de ñame (véase el capítulo 1). Incluso aunque las mujeres conservaron sus propios altares, una vez al año el cabe-

za de familia del *obi*, generalmente su esposo, su hijo o su hermano iban a consagrar el altar de las mujeres (véase el capítulo 6).

Creencias generales sobre hombres y mujeres

A los hombres y a las mujeres se les hablaba y se les juzgaba según los roles que se esperaba de ellos como adultos sociales plenos, es decir, según su condición de padres y madres.

De los hombres se resaltaba su deber de abastecer y proteger a sus familias. Esta cultura no estereotipaba a los hombres malos y no se contaban cuentos sobre hombres malos que no tenían modestia con respecto a su belleza física. No ocurría así con las mujeres: todos conocían los atributos de una mujer mala. La expresión *ajo nwanyi*, «mala mujer», inmediatamente traía a la mente una imagen que contrastaba con la que transmitía el término *ezigbo nwanyi*, «buena mujer».

Las mujeres malas eran aquellas que fracasaban en sus deberes y sentimientos de esposa y madre. Una mujer así no se preocupaba por su marido y tenía mal genio. Solía comer sin darle ninguna comida a su marido. De ella se decía que odiaba a su marido como un perro odia la comida de cabra.[5] Cuando su marido pronunciaba una palabra, ella pronunciaba diez; siempre estaba riñendo con él como si fueran miembros de un mismo grupo de edad o iguales. Siempre hacía lo contrario de lo que su esposo le decía que hiciera, y nunca prestaba atención a su presencia. Si su esposo hablaba en voz alta, ella lo regañaría como se regañaba a un niño. Si él le daba dinero para ir al mercado a comprar comida, ella se negaba a ir. Si uno de sus hijos lloraba porque quería comer, ella le pegaba y lo echaba a la calle. No barría el recinto y cocinaba muy mal, ya fuera poniendo demasiada sal en la salsa o no estrujando la hoja amarga antes de ponerla en la salsa. Una mujer así siempre estaba regañando y en desacuerdo con sus vecinos. Era una envidiosa de sus vecinos y mataba a sus aves cuando entraban en su terreno. Si tenía la oportunidad de robar, lo hacía. «Su mente siempre le quemaba como la pimienta». Siempre hacía que la gente del pueblo la señalara con desagrado o desprecio. Chismorreaba y era grosera y adúltera. Se entregaba a *ikpa nsi*, es decir, a envenenar o matar gente mediante brujería. En resumen, una mujer mala era aquella que disfrutaba haciendo el mal y su objetivo siempre era romper la unidad familiar de su marido.

También se hablaba mucho de la mítica mujer hermosísima, cuyo narcisismo le hacía rechazar numerosos pretendientes, para acabar

eligiendo un demonio o monstruo disfrazado de hombre rico. Se hacía hincapié en que la belleza de una mujer no solo era física, sino que también se debía tener en cuenta su mente, su buen carácter y su trabajo duro.

En contraste con estas mujeres malas, estaba la buena mujer, que por lo general era una buena hija, esposa y madre. Cuidaba a su esposo, nunca le negaba la comida y se aseguraba de que las cosas funcionaran bien en el hogar. Cuidaba a sus hijos, los alimentaba, los mantenía limpios y les daba una buena educación en el hogar. Solía ayudar económicamente a su esposo con su propio esfuerzo. Si su esposo no podía aportar dinero para la comida, ella podía mantener a la familia mediante la agricultura, el comercio y los negocios. No era pendenciera y siempre protegía a sus hijos contra cualquier forma de peligro. Si era necesario, incluso los protegía o defendía de su padre. La abnegación de una mujer en relación con sus hijos se expresaba en la creencia de que las madres se morían de hambre ante sus hijos. No comía antes de que sus hijos lo hubieran hecho.

La laboriosidad, que es lo que se entendía por buen carácter, se inculcaba a una mujer en casa de su padre, y daba sus frutos en casa de su marido. En cuanto a sus hijas, su deber era enseñarles a no imitar todo lo que hacían los hombres, porque una mujer era como un plato que se puede romper, *nwanyi bu efele owuwa*. Una mujer en su doncellez debe ejercer el autocontrol para no caer en manos de los hombres.

La comparación de una mujer con un plato que se puede romper refleja las ideas indígenas sobre la sexualidad masculina y femenina, que apoyaba la importancia sociocultural del proceso biológico femenino. Básicamente significa que, debido a las diferencias biológicas, una mujer es sexualmente más vulnerable que un hombre. Una mujer se queda embarazada, un hombre no. Como esta cultura estigmatizaba el embarazo antes del matrimonio,[6] la socialización de las niñas subrayaba la restricción sexual y la preparación para sus futuros roles como esposas y madres. La socialización de los niños, por otro lado, reforzaba la masculinidad, que se equiparada con la virilidad, la violencia, el valor y la autoridad.

Cómo los hacían «hombres»

En la sociedad tradicional, no se insistía en la diferenciación sexual en la primera infancia. Todos los niños pequeños corrían desnudos. Los niños pequeños participaban en lo que se consideraban deberes femeninos. Las diferencias marcadas en la socialización

empezaban en la infancia tardía, cuando los niños comenzaban a formar grupos y alejarse de sus hermanas y del hogar. Este era el comienzo de tres procesos de socialización en la hombría y las cualidades y atributos de la masculinidad. Estos procesos y etapas del desarrollo masculino los recordaban muy bien los ancianos de Nnobi y los hombres de mediana edad, ya que la mayoría de las actividades que describían continuaron hasta la primera mitad del siglo XX. Se alentaba a los jóvenes a participar en la lucha, la caza y las ceremonias de máscaras.[7]

La lucha formal tenía lugar en público, en las plazas de las aldeas, donde se elogiaba a los «fuertes» y se ridiculizaba a los «débiles». Durante la lucha, los niños, los hombres jóvenes y hasta los ancianos se emparejaban con los miembros de su grupo de edad.[8] La caza, desde animales pequeños hasta otros grandes y peligrosos, también se practicaba en grupos de edad; los niños cazaban a los animales más pequeños con piedras y catapultas, los hombres buscaban los más grandes, con armas de fuego, arcos y flechas.

Después de la etapa de la caza, llegaba la iniciación en un grupo de máscaras, *ikpu mmanwu*. En estas ceremonias de máscaras,[9] antepasados muertos y espíritus se reencarnaban y se usaban como autoridades para reforzar la ley. Las creencias que rodeaban la iniciación en un grupo de máscaras suponían que uno tenía que viajar a la tierra de los muertos y encontrarse cara a cara con los espíritus antes de convertirse en miembro. A las mujeres y a los niños pequeños se les hacía creer que los enmascarados eran en realidad espíritus que salían de hormigueros, etc. Por tanto, su miedo a estos enmascarados era real y los enmascarados a su vez aterrorizaban a las mujeres en particular.

Lo que finalmente diferenciaba a los niños o los jóvenes de los hombres, a los hombres corrientes de los valientes, eran las sociedades de danzas de celebración del coraje, el valor y la masculinidad. No se considera que hayan sido sociedades secretas, aunque tenían sus propias reglas y se ingresaba en ellas a través de pruebas de iniciación.

Igbenu-oba, por ejemplo, se describía como una danza de guerra de hombres experimentados, como ancianos valientes, cazadores y trabajadores esforzados, hombres que se considera que habían realizado hazañas violentas y valerosas, *ife sili ike*. Se diferenciaba de otras danzas en que se practicaba de forma agresiva y se consideraba peligrosa. Esta danza, como muchas otras del mismo grupo, se representaba en el funeral de un «gran hombre».

Los hombres no iniciados no se atrevían a unirse a la danza, y mucho menos las mujeres. La ferocidad simbólica de tales danzas

de guerra, más tarde les valió la desaprobación de las nuevas iglesias, y dejaron de celebrarse. Se esperaba que los hombres tuvieran un aspecto muy fiero y se pusieran marcas blancas de tiza en la cara y alrededor de los ojos.[10] Mientras danzaban, algunos llevaban calaveras humanas y de los animales que habían matado.

Okpanga era otra danza que se decía que realizaban solo aquellos que habían emprendido actos valerosos, como matar a un hombre en una batalla, y se celebraba en el funeral de tales hombres. *Abia* también era una danza que ejecutaban para aquellos que habían perpetrado actos de valor, como matar a un hombre durante una guerra y llevarse su cabeza o matar a un leopardo. Por esta razón, se dice que las palabras *abia* y *dike*, que significa fuerte, van juntas. En la danza *abia*, los hombres llevaban cabezas humanas. Como me dijo un anciano Nnobi:

> Solo los hombres que habían matado a un hombre participaban en esa danza. Lo que debes saber es que, en aquellos días, era un acto de valentía traer una cabeza humana de la guerra. No se consideraba un pecado ni un crimen. Las cabezas y cráneos humanos generalmente se exhibían en los grandes *obi*. Cualquier persona que volviera con una cabeza humana era recibida y acogida con la danza *abia*. Así era como lo felicitaban. Se mataba un carnero y se derramaba la sangre en la mano del hombre. Estos hombres se distinguían por la pluma roja que llevaban en la cabeza.

Un acontecimiento que parece haber sido una iniciación general abierta a la edad adulta y una celebración general de la masculinidad era el *igba ikolo*. La palabra *ikolo*, tambor de guerra, sugiere que el término igbo para hombría, *ikolobia*, deriva de o está asociada con este acontecimiento. Al igual que las danzas de guerra, esta ocasión proporcionaba un foro para los hombres que habían demostrado su masculinidad a través de actos violentos para jactarse de sus hazañas y exhibir sus tesoros, entre los que se encontraban cabezas humanas y de animales, pieles de león y leopardo, colmillos, etc. Para hacer méritos y poder participar, se alentaba a los jóvenes a demostrar su masculinidad mediante aventuras violentas y arriesgadas, como matar animales salvajes o traer la cabeza de una víctima de la guerra. Después de esto, se les permitía y se les animaba a jactarse de sus hazañas en un lenguaje no modesto. Además de la celebración social de la madurez, a un hombre también se le permitía afirmar la independencia de la dominación paterna. Cuando un hombre sentía que había llegado a la mayoría de edad y deseaba independizarse de su padre, tenía el derecho de abandonar la casa paterna establecerse por su cuenta; esto se llamaba *ipu obi*. Su padre le

daba entonces un machete y, según sus medios, una parcela y gastos para una esposa.

Hacerse mujer, *igha aghoghohia*

A diferencia de los chicos, cuando una chica mostraba signos de madurez (menstruación y desarrollo de senos), sus movimientos se reducían y se pasaba a vigilarla de cerca. Ya no podía vagar por el bosque para recoger nueces y bayas con los demás niños. Su vida ya no era la niñez libre y despreocupada que Nwajiuba describía de manera colorista.

Las madres tenían una actitud ambivalente hacia la madurez física de sus hijas. Por un lado, estaban contentas porque pronto su hija se casaría y tendría hijos, con todos los beneficios materiales que se derivaban de las relaciones con una familia política (véase el capítulo 4). Por otro lado, el período entre la madurez y el matrimonio de una niña era un momento de gran ansiedad para las madres. Les preocupaba que sus hijas pudieran tener relaciones sexuales con hombres o concebir antes del matrimonio; para una joven quedar embarazada antes de que se realizara el pago del matrimonio era vergonzoso. Generalmente culpaban a su madre, ya que era su deber advertir a su hija contra los hombres. Como en aquellos días no existía la anticoncepción, se idearon otros métodos para garantizar la abstinencia sexual. A las niñas se les decía que los hombres solitarios, como lobos, les tendían trampas, y también que las bandas de hombres jóvenes que vagaban por la naturaleza, podían atraparlas y violarlas en el bosque. La mera visión de un pene se decía que era suficiente para dejar embarazada a una chica; no tenía que entrar en la vagina para causarle problemas. Tales historias se reforzaban y exageraban. El castigo para una muchacha de la que se sospechase que había tenido relaciones sexuales antes de casarse era muy severo, y oscilaba desde una fuerte paliza hasta meterle un pimiento picante en la vagina. De modo que a las niñas se les enseñaba a comprender que la actividad sexual y la promiscuidad atraían la vergüenza y el castigo a las mujeres.

En el intento de evitar el embarazo prematrimonial, existían varios tabúes y rituales en torno a una niña en su virginidad. Además de los cinturones de cuentas cuyas capas aumentaban a medida que la niña crecía, se añadía un amuleto a las cuentas de la cintura. La expresión utilizada para el amuleto de la cintura era *ido iyi*, que colocaba a alguien o algo bajo un estado de prohibición o tabú. En el caso de una niña, esto significaba prohibir cualquier relación sexual

con ella. Las esposas de su patrilinaje le quitarían este amuleto de la cintura durante su ceremonia de matrimonio. Solo cuando se convertía en esposa podía ponerse un kanga.

El deseo de alejarse de la casa natal nacía tan pronto como la niña podía administrar la casa de su madre con confianza. Por lo general, descubría que su madre constantemente la molestaba y la agobiaba con trabajo. No se atrevía a quedarse sentada sin hacer nada, pues siempre había trabajo que hacer, partir nueces, rallar mandioca, moler pimienta o lavar para quitar el amargor de una hoja que se usaba para preparar la salsa. A una mujer que se sentase sin hacer nada, *ino nkiti*, la miraban con desaprobación.

Este fastidio permanente y el hecho de que le dijera constantemente lo que tenía que hacer solía ser una causa de desafecto en las relaciones entre madre e hija. Por tanto, las niñas solían recibir con agrado el matrimonio a la menor oportunidad, pues significaba adquirir el derecho a poseer cosas y tener un hogar que administrar sola.

Para un hombre, la plena madurez de adulto significaba autoafirmación, audacia y autosuficiencia. Demostraba su masculinidad al participar en las danzas de guerra para exhibir sus tesoros de guerra o cuando cazaba bestias salvajes, se jactaba de su fuerza y coraje, y luchaba con otros valientes guerreros. También demostraba su masculinidad al probar que podía valerse por sí mismo.

Por otro lado, para una mujer, la plena madurez como adulta significaba más autocontrol en asuntos sexuales, y menos audacia en la búsqueda del placer. La autosuficiencia para ella solo llegaba con el matrimonio. Con el matrimonio, también, se alentaba la independencia, la agresividad y el ahorro en asuntos económicos. También se fomentaba la agresividad y la abnegación en la protección de los niños.

Las ideas sobre los roles separados diseñados para hombres y mujeres se presentaban en canciones sobre hombres y mujeres jóvenes. Los hombres jóvenes comían y utilizaban su energía en la lucha. Según las canciones, después de los banquetes generalmente venían las peleas; las canciones están llenas de fanfarronería y de desafíos a otros hombres para hacer una demostración de fuerza. Los jóvenes cantaban sobre las osadas confrontaciones con espíritus poderosos, las luchas, las peleas, los cortejos a jóvenes doncellas, los festines, la bebida y la guerra. A veces no podían evitar ridiculizar a los viejos, como podemos ver en esta canción:

> Si los hombres jóvenes no van a la guerra,
> ¿quién irá a la guerra, ¡guerra!?

Anciano que se queda en casa,
¡trae dinero, ¡guerra!
Ser un hombre joven es ser valiente.
Si los hombres jóvenes no van a la guerra,
¿quién irá a la guerra?, ¡guerra!

Las ideas destacadas en las canciones sobre chicas jóvenes eran simples y directas. Cuando nacía una niña, las mujeres cantaban que había nacido una bolsa de dinero (véase la pág. 78). Cuando llegaba a la mayoría de edad, la canción decía simplemente:

La bolsa de dinero ha crecido,
ella ha crecido.
¿Qué queda?
No queda nada más que venderla.
¡Esto significaba que no quedaba más que casarla!

Notas

1. La palabra «amo», «señor» implica un hombre, mientras que su equivalente igbo, *di*, no tiene género. (En inglés, el femenino de *master* solía ser *mistress*, pero esta segunda palabra ha adquirido en la actualidad el significado de «amante» –así como de mujer dominante en prácticas sadomasoquistas–, con lo cual no se usa en el sentido de «ama» o «experta»; el resultado, sujeto a frecuentes discusiones entre expertos y aficionados a la gramática y la sociolingüística, es que el término *master* en tanto que persona experta, se usa para hombres y para mujeres, mientras que para el uso de «ama» o «señora», se prefiere *lady* (que de todas formas también se ha modificado para designar a toda mujer) o incluso *landlady* (terratenient). *(N. del T.)*

2. Henderson (1972) registra términos similares de relación en la configuración doméstica de la sociedad Onitsha. Henderson describe los términos marido y mujer como si implicasen «una combinación de control de amo y responsabilidad, por un lado, y de cumplimiento, por el otro» (1972, p. 215). También en la sociedad Onitsha, como en la mayoría de las sociedades igbo, como dice Henderson, el término marido «se usa como un prefijo para caracterizar a las personas que tienen un alto grado de control sobre un conjunto concreto de actividades no relacionadas con el parentesco; a un hombre que ha adquirido un dominio excepcional de la agricultura se le puede llamar «marido (amo) del ñame» (*di-ji*), dando a entender que los ñames respondían a sus órdenes. De igual modo, cuando a un hombre se le caracteriza como «esposa» de otro hombre (solo en ciertas relaciones no de parentesco), esto implica un obediente servicio «doméstico» (1972).

3. Véase la sección *Ikpu-okwa* «Fiesta e ideología patriarcal» en el capítulo 6.

4. Esta cultura posee una gran cantidad de vocabulario para una mujer que está menstruando. Las primeras dos palabras *ino na*, en las tres expresiones significan «estar en». En la primera expresión, *ezi* significa «afuera». *Iba* en la segunda expresión significa «pequeña choza». *Nso* en la tercera expresión significa «prohibido» o «tabú». Por tanto, se evita la palabra «sangre», porque la sangre se ve como algo positivo en esta cultura. Las relaciones y afectos más cercanos se consideran en términos de cercanía o unidad de sangre, o en términos de brotar de un útero.

Para aquellos interesados en el análisis del tabú menstrual en términos de control y poder sobre las mujeres, véase Douglas, 1966, 1975. Mi preocupación está más en línea con Weidegar (1975): la desmitificación de las nociones impuras de la menstruación para que las mujeres puedan dejar de considerar sus funciones corporales como algo sucio y adquieran más confianza en sí mismas.

5. Mientras que los perros son esencialmente carnívoros, las cabras son vegetarianas.

6. Como no había estatus de ilegitimidad, el estigma no estaba en el niño sino en su madre. Su patrilinaje podría incorporar al niño, que luego tomaría el apellido de su madre. Alternativamente, se podría requerir que el padre del niño pagase el doble antes de obtener derechos legales sobre el hijo y la madre. No podía tener al niño sin conseguir a su madre como esposa. Las excepciones a la regla eran las primogénitas maduras, o hijas a quienes, por diversas razones, se les permitía permanecer en la casa de su padre y tener hijos en su patrilinaje.

7. Henderson (1972) describe con gran detalle estos procesos de socialización masculina en la sociedad Onitsha. Acerca de estas actividades, escribe: «Dentro del grupo de cazadores, los niños aprenden a defender sus derechos y a esforzarse por alcanzar la excelencia; aprenden a luchar mientras sus mayores los critican y los alaban; aprenden a dividir la carne según los estándares rituales. Cuando se encuentran con grupos equivalentes de otras aldeas, aprenden a luchar juntos como una unidad» (1972, p. 354).

8. Si bien Nnobi, a diferencia de la sociedad de Onitsha, no estaba organizada políticamente en un sistema de grado de edad, las personas, sin embargo, se asociaban con sus compañeros de edad y se incorporaban a sus grupos de edad para realizar actividades recreativas.

9. Henderson (1972) describe estas ceremonias de máscaras como «la encarnación colectiva de la muerte»; es decir, los «fantasmas ancestrales de la comunidad Onitsha» (1972, p. 348).

10. Me contaron que el frontispicio de *Niger Ibos* de Basden (1966) es el de un hombre que baila la danza de la guerra *igbenu-oba*, aunque Basden no menciona nada de esto en su libro. Describe al hombre como «cuerpo y espíritu», con las siguientes palabras explicativas: «Este hombre cree, y sus compañeros de aldea pensaban también que, después de ciertas ceremonias, él era mitad hombre y mitad espíritu, y lo trataban como tal». Así, Basden presentó al hombre fuera del contexto social, lo que hace que su observación carezca de sentido.

6
Ritual y género

Las contradicciones en las ideologías de género de Nnobi se reflejan en las creencias y en las prácticas rituales. Por un lado, existía un conjunto de creencias y prácticas integradas en una ideología matriarcal derivada de la adoración a la diosa Idemili. Esto generó y promovió ideas femeninas favorables y la fuerte matrifocalidad en la cultura nnobi. Por otro lado, también hubo creencias y prácticas derivadas de una ideología patriarcal, expresadas en el culto a los antepasados. Esto generó y legitimó creencias y prácticas antifemeninas. Los antepasados y antepasadas nnobi dieron a luz al pueblo nnobi, pero las gentes nnobi parecen haber creado a sus propios dioses y diosas en términos de sus propias relaciones de género. Así, la omnipotente diosa Idemili fue domesticada y se convirtió en la esposa de un dios menos poderoso, *Aho*. Examinaremos la adoración de estas dos deidades, y cómo los términos de relación mediante los cuales se describen reflejan los términos de la relación en la familia y en la ideología de género de Nnobi. También describiremos otras prácticas rituales, contrarias a los hechos sociales, que respaldaron la subordinación de la mujer al hombre.

La diosa Idemili

La domesticación o subordinación de la diosa Idemili está implícita en todos los mitos de origen (véase el capítulo 1). Según otro mito, que me relató el actual sacerdote del altar de Idemili, Eze Agba, Idemili solicitó su propia domesticación:

> Lo que oímos de boca de nuestros antepasados, que se remonta más allá de ocho generaciones, es que el ídolo llamado Idemili Nneogwu vi-

vía en el agua. Un día, unos grandes cazadores se llevaron a su perro a cazar. Cuando llegaron al arroyo, entre la maleza ataron al perro a un árbol que salía del agua para que levantase la presa y ellos pudieran matarla, cuando de repente apareció Idemili; parecía un ser humano... El perro le ladró tres veces y cayó muerto. Un cazador tomó su arma y fue a averiguar por qué el perro había ladrado y se había caído muerto. Cuando vio lo que era, se quedó pasmado. Entonces ella le dijo que se acercara, que era una mujer y que tenía algo que decirle. El cazador huyó corriendo, llamó a los demás cazadores y les contó su experiencia, les explicó que la cosa le había dicho que traía ganancia y no castigo. Así que la partida de caza al completo volvió al agua con él, donde la criatura repitió lo que había dicho y luego les pidió que informaran a los ancianos de que habían visto algo en el agua; que lo que habían visto afirmaba que traía beneficio y no castigo; que deberían acudir a ella para que les dijese qué podían hacer para llevarla a casa con ellos. Entonces, se dirigieron a los ancianos para informarles de lo que había pasado. Los ancianos a su vez fueron a averiguar qué era todo aquello. Cuando llegaron allí, ella les dio la bienvenida y les repitió que traía beneficios y no castigos. Les dijo que le llevaran siete gallinas blancas, siete gallos blancos y una vaca y la llevaran a casa con ellos. Los ancianos se fueron a su casa y celebraron una reunión, al final de la cual decidieron pagar una tasa, pero a quienes les pidieron contribuir se negaron a pagar.

El cazador que la descubrió se fue a su casa y le pidió ayuda a su primera esposa, pero ella dijo que no tenía nada y que no le podía ayudar. Entonces habló con su esposa más joven, que le prometió ayudarle. Puso la condición de que, si ella sola podía proporcionarle todo lo que se le exigía, cuando esa cosa llegara a casa, estaría en su poder. Luego le dijo a su esposo que convocaría a su propia gente[1] para que fueran testigos de que cumplía con el requerimiento; que estaba lista para afrontar cualesquiera que fueran las consecuencias; y si aquello acarreaba algún beneficio, sería para ella. Y así se hizo, la sacaron del agua. Cuando la llevaron a su casa, se hizo todo lo que pedía, las vacas, las cabras y las aves de corral, y se construyó una casa para ella en el recinto de la joven esposa. Por eso el altar de Idemili está en Ifite. El *obi* del hijo menor de Ifite proporciona el sacerdote o el mensajero de la diosa. El altar principal de Idemili de Nnobi está en el arroyo, pues ella es un espíritu de agua. Habita en el agua. También habita en la tierra, donde se celebra el mercado en su nombre. También vive aquellas secciones de la aldea en donde la alimentan. Idemili también tiene otros ídolos por debajo de ella.

La lista de espíritus subordinados y altares asociados a la diosa Idemili es interminable. Lo importante es que los altares dedicados a esta diosa se han extendido por todo Nnobi. Según su mito fundacional, su altar más importante está en Ifite (véase apéndice 2, figura 3), uno de los principales patrilinajes jóvenes o barrios de la aldea de Ebenesi. El segundo en importancia es el de la aldea de Ngo lla-

mado Idemili-Nwa-Onye-Ushi, seguido por el del pueblo de Awuda llamado Idemili-Oli-Ewu. Su orden de importancia estaba indicado en las diferentes reglas que regían su veneración. En los altares más jóvenes, como mínimo se le acercaban con gallinas y, como máximo, con cabras, mientras que en el altar principal como mínimo se le acercaban con cabras para rituales menos importantes y con vacas en las ceremonias más importantes.

Su importancia también viene indicada por los epítetos que le aplicaban. Se dirigían a Idemili como:

> *Oke Nwanyi*, la gran dama; *Eze Nwanyi*, la mujer rey; *Idemili Oga-lanya Ngada*, Idemili con grandes cestas de riquezas; *Nwanyi Odu Opka*, una mujer con tobilleras de marfil;[2] la que techa su casa con zinc, para que nada pueda destruirla; *Ono na mba, mba n'akwalu akwa*, aquella que es adorada en el extranjero; *Eze Onyili Mba*, la inconquistable; *Agadi nwanyi, nmuo nwelu okwu na ano na mpata* - ¡anciana! ¡Deidad que tiene un altar! ¡Mujer que se sienta en un taburete especial para hombres con el título de *ozo*!

El gran respeto que se tenía a Idemili se extendió a su sacerdote y a la esposa. de esta diosa. En la adoración diaria y en la «alimentación» de la diosa, que persiste hasta el día de hoy, el sacerdote toca un corno y corre hacia el santuario cada mañana. Allí, arroja la arcilla blanca simbólica y rompe nueces de cola. Se come su parte de cola y arroja a Idemili la suya, luego regresa por donde ha llegado. En su día especial sagrado, *Eke Okwu*, el ritual de culto es más elaborado. El sacerdote arroja la arcilla blanca simbólica en veneración de la diosa, su espíritu femenino asociado Ogwugwu y su *ikenga*.[3] Luego va a su *obi*,[4] se sienta y rompe la cola mientras pronuncia conjuros y pide vida y buena salud.

En el desempeño de sus deberes, se esperaba que el sacerdote de Idemili acatara ciertas reglas. No debía trepar a una palmera;[5] no debe usar un taparrabos, sino que debía ceñirse un kanga como una mujer. Su esposa seguía algunas de las reglas observadas por las mujeres que detentaban el título de *Ekwe*. No debía trenzarse el cabello ni atarse un pañuelo en la cabeza; no debía llevar nada sobre la cabeza; siempre debía comportarse y vestirse con elegancia. Un sacerdote de Idemili debía observar todos los tabúes asociados a la diosa. Debía dar a la diosa todos los regalos que el pueblo nnobi le ofrecía, para mantenerla feliz. Era su deber acercarse a ella en nombre de otros. La gente le prometía a la diosa una vaca o una cabra a cambio de que atendiera sus peticiones.

La mayoría de las actividades que marcaron el calendario tradicional fueron ceremonias rituales y festivales de acción de gracias a

la diosa Idemili. Da impresión de ser una sociedad y una cultura completamente coloreadas por la veneración a esta diosa en lugar de a los antepasados. En el calendario anual, por ejemplo, solo una actividad general estaba asociada con el culto a los antepasados: el ritual de la memoria de los antepasados, *ilo nmuo*. El resto de actividades estaban relacionadas de una u otra manera con la diosa Idemili.

La temporada anual de actividades rituales y festivales generalmente se declaraba abierta en el sexto mes del calendario tradicional, cuando el sacerdote de Idemili realizaba el ritual llamado *olulu*, que señalaba el día en que la diosa comía un ñame nuevo e indicaba que era el momento de comer el ñame nuevo y proceder al culto religioso. Es decir, Idemili comía el ñame nuevo antes que nadie. Ese día el sacerdote Idemili, junto con el barrio de Umuona conmemoraban ritualmente a Idemili. Era probable que lo hiciera con el sacerdote del Espíritu de la Tierra de Umuona, que era el custodio de la medicina del ñame, sin la cual no se podía comer el ñame nuevo. El sacerdote de Idemili –llamado rey del *olulu*, *Eze Onye Olulu*, durante esta ocasión– mostraba primero el nuevo ñame en su recinto, luego en el mercado, para indicar que ya era hora de comer el ñame nuevo (el Festival de Comer el Nuevo Ñame). Cuando se había consumido el nuevo ñame, las diversas aldeas y los principales patrilinajes se turnaban para celebrar su culto religioso y sacaban a sus ídolos al mercado: *afia nkwu* (un festival en el que todos los ídolos eran ataviados y llevados al mercado).

Cuando sacaban a los ídolos, las mujeres y los niños adornaban sus cuerpos con dibujos fantasiosos hechos con tinte vegetal negro. Los ídolos también se adornaban y vestían de acuerdo con su sexo. Mientras los niños bailaban por dinero en el mercado central, se esperaba que las chicas atrajesen pretendientes. El festival *igba ota*, celebrado en el noveno mes, volvía a proporcionar una feliz ocasión, en la que las aldeas entraban por turnos en el mercado central y luego en el mercado de Idemili. Mientras las mujeres y los niños bailaban y comían alimentos cocinados, los hombres disparaban armas en una acción de gratitud comunitaria a la diosa por su buena salud y su prosperidad, y para pedirle cosas para el futuro.

Etedenaghu era otra ceremonia anual que constituía una ocasión para el intercambio de alimentos entre parientes políticos. En realidad, esta ceremonia la celebraban mujeres, pues consistía en que los maridos de las hijas ofrecieran regalos a las madres de estas. Los obsequios eran en una muestra de productos agrícolas, en especial tubérculos como el ñame y la malanga. Más tarde se invitaba a los hombres a comer de lo que habían dado traído y también se les daba

comida y salsa machacadas para compartir con sus vecinos. Además, se ofrecía este regalo a un niño lactante; el regalo se le daba a su madre. Onu[6] era el festival anual de la cosecha que se celebraba para la diosa.

Con mucho, la ceremonia más importante realizada para la diosa Idemili, de la que los nnobi todavía están orgullosos y han revivido en una forma moderna, es el llamado festival *ikwu ahu u odinke*. Lo celebraban los hombres cada siete años, y las mujeres cada nueve, y era la ocasión en que Nnobi exhibía las vacas.

Para señalar el comienzo de este festival, los sacerdotes de los tres santuarios Idemili celebraban un ritual que indicaba la detención de las manecillas del reloj y la introducción de la mano de las deidades o espíritus, que reemplazaban el tiempo humano de las actividades ordinarias por el período sagrado de las actividades religiosas. Para este ritual, las tres aldeas de Nnobi se acercaban a los sacerdotes de los tres altares de Idemili. En el altar principal de Idemili en Ifite se ofrecía una cabra. En los demás, gallinas. Los sacerdotes hacían libaciones y decían que no habría muertes ni enfermedades; que las gallinas y las cabras de las personas se reproducirían; las semillas de los árboles de la nuez de cola serían abundantes para que sus dueños pudieran ganar dinero para comprar una vaca y sacrificarla para Idemili. Así, declaraban inaugurado el festival. Cuando se declaraba el período sagrado, las ceremonias fúnebres se suspendían durante un año, al final del cual acudían a Idemili con una gallina para retirar la mano de las deidades y restablecer la normalidad.

Como preliminares del festival, el sacerdote del altar principal de Idemili iba al mercado central de Afo y bailaba una danza llamada *okpokolo* u *oke opi*. También podían unirse a la danza otros. Mediante esta danza, una persona declaraba la intención de comprar una vaca para sacrificar a la diosa. Bailar la danza y no matar una vaca se consideraba un insulto al conjunto de Nnobi. El castigo consistía en realizar un ritual de apaciguamiento de todos los espíritus y deidades de Nnobi. Esto significaba comprar dos ovejas para cada uno de ellos, y una vaca para Idemili; también se requería el pago de dinero.

Después de exhibir la vaca en el mercado, la llevaban a casa y la mataban para un festín popular. Mediante esta ceremonia, los ricos alimentaban a las masas a cambio de títulos. Se preparaba carne y ñame y la gente se sentaba en círculo y comía su relleno de carne. Al final de este festival, aquellos que habían matado a una vaca recibían el título de *ogbuefi*, matador de vacas. A partir de entonces llevarían una cola de vaca y un abanico especial de piel de vaca. En

ocasiones especiales, solo las personas que detentaban estos títulos podían participar en la danza *oke opi* con otros hombres y mujeres que poseían títulos.

Este festival periódico en el que mataban vacas en honor a la diosa estaba relacionado con sus atributos maternales y pacíficos, como su aborrecimiento del derramamiento de sangre entre sus fieles. Por esta razón, se sacrificaba una vaca en lugar de un ser humano. Hoy en día, su rol maternal y su protección asociada queda destacada en lo que se pueden considerar leyendas. Antes de que algunas personas dejaran Nnobi para participar en la Segunda Guerra Mundial, contaban que la diosa había exigido un bote de remos para llevar a sus hijos al otro lado del mar. Su exigencia fue satisfecha y, según la historia, después de la guerra, los que participaron en ella volvieron para contar sus experiencias. Afirmaban haber visto a la pitón acostada junto a ellos en sus sueños; esto significaba que Idemili los guiaba. Por ese motivo, todos llevaron un animal a la diosa y le agradecieron su protección. Se contaban historias parecidas relacionadas con la guerra de Biafra (1967-1970), cuando se creía que Idemili protegía a Nnobi. Según la creencia popular, esta es la razón por la cual Nnobi no fue ni invadida, ni evacuada ni ocupada. Durante esta guerra, se creía que la diosa se había convertido en una anciana que vestía tobilleras de marfil. De esta guisa apareció en diferentes ciudades, salvó a la gente de Nnobi y los llevó de regreso por medios milagrosos.[7] En su rol maternal protector, a la diosa se aplicaba el epíteto *nku di na mba n'eghelu mba nni*, «leña en una tierra y aún capaz de cocinar la comida de los que no están de esa tierra»;[8] la diosa está en Nnobi y todavía es adorada por las ciudades de los alrededores. Significa que ella protege y ayuda a sus súbditos, estén cerca o lejos.

Si bien el ritual anual de rememoración de los antepasados parece haber sido básicamente un asunto de hombres, la adoración anual de la diosa Idemili era esencialmente de mujeres. En estos dos patrones diferentes de culto se simbolizan los roles de género. Los símbolos de culto también indicaban una diferenciación de roles y de género. Mientras que los símbolos masculinos eran fálicos, los femeninos eran redondeadas. El cultivo masculino, el ñame, tiene forma fálica, mientras que el cultivo femenino, la malanga, es redonda.

Además de los palos y las figurillas de madera que representan a varias deidades y espíritus en el altar de los ancestros, un hombre también tenía una deidad personal que estaba simbolizada o representada por un árbol llamado *oha chi*. Para preparar este altar se pintaba de blanco una vara larga, el hombre tomaba unas hojas del

árbol *oha*, algunas vainas de alubias, nueces de cola blancas y un trozo de tela blanca. Luego, clavaba la vara blanca debajo del árbol *oha*, colocaba allí todas las demás cosas, y finalmente mataba un ave. Tenías que ser poseído o llamado por los espíritus para erigir un altar a una deidad personal.[9] Esto solía suceder cuando uno fundaba un hogar y se independizaba. El altar personal de una mujer, erigido por la misma razón que el de un hombre, estaba simbolizado por una olla pequeña.

El culto religioso de las mujeres se llamaba *ilo chi*, que recordaba a la deidad. En vez de «dios», he elegido deliberadamente la palabra deidad, sin género, para traducir *chi*, ya que la palabra igbo *chi* no tiene género y se usa tanto para deidades masculinas como femeninas. En este caso, la deidad que las mujeres recordaban era Idemili. Las devociones religiosas de las mujeres empezaban con el culto privado, realizado en sus altares personales en las unidades del subrecinto. Luego seguían con el culto grupal, conocido como *ilo chi Idemili*, en conmemoración a la diosa Idemili. El ritual en cuestión fue descrito por Nwajiuba en enero de 1982, poco después de que ella concluyera su propio culto privado.

El culto religioso de las mujeres empezaba con una ceremonia llamada *ibu chi*, obsequios para la ceremonia, en la cual los yernos de una mujer le llevaban ñame y malanga, lo mismo que su marido. Si tenía hijos adultos, ellos también estaban obligados a darle regalos. Si no tenían estos alimentos podían darle dinero a cambio. Colocaban en el suelo los artículos donde la mujer realizaba su sacrificio. La mujer molía malanga y cocinaba la gran salsa (*oke ofe*) que contiene de todo. Compraba cuatro pescados, u ocho, si tenía muchos parientes políticos, afines por matrimonio. La mujer que detentaba el título de *Agba Ekwe* solía comprar ocho pescados, el doble de lo que se requería normalmente. La mujer sacaba un pescado para rendir el homenaje ritual. Parece ser que, en este caso, rendía homenaje a su padre, no a su esposo. Molía malanga blanca, o coco-ñame, cocinaba la gran salsa, metía un pescado en ella y la llevaba a casa de su padre. El marido de su primera hija tomaba un pescado y los demás amigos y parientes se acercaban a comer bocaditos y restos.

Para el ritual en sí, una mujer colocaba cuatro trocitos de una vara y una jarra de vino en la cesta del mercado. Se vestía con sus mejores galas, es decir, la ropa que usaba para ir al mercado, y llevaba estas cosas a su altar personal, *okwu chi*, en el lado derecho de la verja de su recinto, donde, como dijo Nwajiuba, la protegía contra los espíritus malignos y las personas malvadas. Primero colocaba un poco de comida en el cuenco en el altar, y sus hijos comían la

comida mientras la ponía en el cuenco. El resto de la comida la compartían entre todos, incluso los parientes políticos. Por último, los utensilios de comida se dejaban en el altar.

Luego seguía el ritual en el que se vertía una libación de vino en el suelo. Todos los presentes bebían el vino, y dejaban un poco en la jarra; la mujer ponía las manos sobre la boca de la jarra, mientras los demás colocaban las manos sobre las de ella. Juntos realizaban el ritual llamado *itu ya izu n'ato*, vertiendo el vino en el suelo tres veces. Al contar la cuarta, ponían la jarra boca abajo, se acababa el vino y la jarra se llenaba de agua. El ritual se repetía y luego, a la cuarta vez, se dejaba la jarra boca abajo. Los utensilios de comida y los regalos solían dejarse en el altar hasta el día siguiente.

Al igual que ocurría con los regalos nupciales y funerarios, de nuevo que vemos la circulación de regalos entre las relaciones forjadas a través de las mujeres. Para la ceremonia de culto religioso de una mujer, el marido de su hija podía comprarle una cabra, o podía usar una gallina para el sacrificio. La primogénita de la familia política que le compraba la cabra se quedaría la chivita de esa cabra. El chivito de la cabra sería sacrificado en el altar personal de la mujer al año siguiente. En sus oraciones, una mujer simplemente expresaba el deseo de riqueza y prosperidad, buena salud y que no hubiera muertes.

La adoración grupal pública de la diosa se celebraba en el altar del mercado central de Afo, llamado *chi Idemili*. Para este ritual, las mujeres llevaban cabras al santuario. El ritual de cocinar y alimentar a la familia, que las madres realizaban durante el culto privado, lo realizaba la esposa del sacerdote del santuario principal. Molía malanga y cocinaba la gran salsa para el sacerdote del santuario y los hombres. Otras mujeres llevaban su propia comida al santuario y la comían allí. Por tanto, en este culto, los hombres actuaban como invitados o participaban como acompañantes de sus esposas al santuario. Ellos también le ofrecían lo que podían a la diosa y rezaban sus oraciones.

Las mujeres con el título de *Ekwe*, debido a su estatus especial y su relación con la diosa, tenían un día exclusivo de culto en el que nadie más podía acudir al altar. Después de adorar a Idemili, toda mujer que ostentase el título de *Ekwe* realizaba un ritual privado de conmemoración asociado con su título, llamado *ilo Ekwe*. Lo hacía en su altar privado, erigido como resultado de su posesión por el espíritu de la diosa.

No se puede negar ni subestimar la supremacía de Idemili, ya sea en sus elaborados rituales de culto, su estatus reconocido o sus leyes administrativas omnicomprensivas, y la identificación de las muje-

res nnobi con ella. En estas circunstancias, le pregunté al sacerdote de Idemili, Eze Agba, si esta religión tenía algún tabú contra una mujer menstruante, pues la diosa también era una mujer. Su respuesta fue afirmativa. Es importante destacar que Eze Agba, aunque era el sacerdote de Idemili, cuidaba los altares ancestrales de su *obi*. Por tanto, es difícil separar las creencias arraigadas del culto a los antepasados de las derivadas de la religión de la diosa. Su especificación de este tabú estaba, por ejemplo, relacionada con las reglas ancestrales asociadas al culto y las sanciones que regían las relaciones de género en la familia y en el patrilinaje.

Mientras que *ilo chi*, la conmemoración de la diosa, era femenina, *ilo nmuo* o, como se le llama más a menudo, *igo nmuo*, el recuerdo de los antepasados, era masculino.[10] La participación de las mujeres en el ritual y la ceremonia anual se centraba en limpiar y decorar casas, cocinar e intercambiar comida. Las hijas casadas llevaban vino de palma, *nkwu nmuo*, a sus casas natales. Los hijos de las hijas también llevaban vino de palma a la casa natal de su madre. Mientras las mujeres cocinaban y servían comida, los niños visitaban a parientes y amigos. Las muchachas danzaban y los muchachos luchaban.

Para los hombres, que eran las figuras centrales en esta ceremonia, era la ocasión para la reafirmación general anual de estatus y roles en la familia y el patrilinaje a través del hecho de rendir homenajes rituales. Los más jóvenes de la escala social rendían homenaje ritual a sus superiores sociales. En esta ocasión, a pesar de que el esposo realizaba el ritual de limpieza general de las abominaciones y los males de la familia, una esposa solía contribuir con una gallina como pago de homenaje a su esposo. Mataba la gallina en la sección del *obi* del recinto y rociaba con su sangre todas las secciones del recinto, incluida la unidad del subrecinto de las mujeres. De este modo, se simbolizaba y reafirmaba su autoridad sobre ella y su santuario. Veremos una afirmación paralela de la autoridad masculina en el festival ritual anual asociado con Aho, el cazador / padre fundador de Nnobi.

El cazador / deidad, Aho

La conceptualización de Aho como el esposo de la diosa Idemili refleja una contradicción en la ideología de género nnobi que idealmente coloca a los hombres en una situación de autoridad sobre las mujeres. La diosa es, según todos los indicios, superior a Aho, pero como también es mujer, Aho tiene que afirmar alguna forma de au-

toridad sobre ella al margen de la relativa autonomía de la diosa, como ocurría con los hombres y las mujeres o los esposos y las esposas de la familia.

La diosa Idemili fue reconocida y adorada por todo Nnobi y otras ciudades y aldeas circundantes, en especial aquellas situadas a lo largo del río Idemili. Se decía que, en reconocimiento de Nnobi como el hogar original de la diosa, estos otros asentamientos estaban subordinados ritualmente a Nnobi.

Su supremacía sobre otras deidades y espíritus, incluidos los antepasados, fue resaltada por el gobernante tradicional de Nnobi, Igwe Eze Okoli II:

> Cada individuo en cada aldea estaba sometido a las órdenes de su santuario de Idemili, mientras que había un gobierno central supremo, el de la diosa Idemili. Al igual que nosotros vamos a la iglesia e invocamos el nombre de Cristo, el culto a los antepasados era un sistema de culto a Idemili. Los ídolos objeto de culto se originaron a partir de Idemili y derivaban su poder de ella. Antes de tomar el título de *ozo*, los aspirantes le daban al sacerdote de Idemili lo que le debían. El hombre santo que sostenía el símbolo de *ozo* sabía que se había originado a partir de Idemili.
>
> Por eso, cuando un hombre que detenta un título comete un delito, son los hombres santos quienes primero llegan y lo condenan, de manera que primero los aplaca a ellos, luego se dirige a Idemili y la aplaca también a ella, y luego regresa con los hombres santos, *ndi nze*, y empieza a limpiarse antes de que el símbolo del poder le sea devuelto. Cuando asumí la jefatura por primera vez, yo era un niño. Mi padre nos hizo jefes a todos; por culpa del cristianismo, renunciamos a los títulos. Cuando mi padre murió, me negaron el derecho a asumir el título de jefe sobre la base de que no había tomado el título de *ozo*. Tuve que empezar de nuevo a hacer el ritual de limpieza. Tuve que realizar todos los rituales antiguos antes de tomar el título de *igwe*. Entonces aceptaron que yo era un *nze*. Así es como supe que todos estos ídolos estaban vinculados a Idemili.

En comparación con Idemili, Aho es reconocido por todos en Nnobi como un cazador y se dice que salió de la espesura y se casó con Idemili. No fue considerado una deidad y, por tanto, no fue adorado en todo Nnobi. Solo el importante patrilinaje Umuona consideraba a Aho como una deidad y lo adoraba.

La sucesión en el *obi* (véase el apéndice 2, figura 1) seguía el principio de la línea de descendencia unilineal, por la cual el primogénito reemplazaba a su padre; por tanto, Ebenesi es la aldea más antigua de Nnobi. En su subdivisión en patrilinajes, Umuona es el patrilinaje más antiguo de Nnobi y se dice que fue el lugar de origen

del antepasado fundador de Nnobi; de ahí que el santuario de la Tierra o del Espíritu terrestre de Nnobi estuviese en Umuona y lo cuidara la persona que ocupaba la posición de primogénito en el primer o más antiguo *obi* del patrilinaje menor más antiguo de Umuona. Este se consideraba el primer obi de Nnobi (véase el capítulo 3). El santuario de Aho estaba situado en Umuona. Solo Umuona realizaba el festival anual de Aho llamado *ikpu okwa*, en conmemoración de su aparición original de entre la naturaleza. Todos los años, durante este festival, el sacerdote de Aho, que llevaba la máscara principal de *okwa*, volvía a representar la aparición original de Idemili de entre la naturaleza y recorría todo Nnobi, limpiándolo de abominaciones. Al final de este festival, el sacerdote de Aho iba al altar de la diosa Idemili y simbólicamente la «desnudaba» quitando las hojas de palmera con las que estaba cubierto el altar, un acto conocido como *itopu omu* o *iwapu ogodo*. Yo veo esto como una expresión simbólica de autoridad masculina. Este ritual señalaba el fin del período de festividades religiosas, del mismo modo que atar las palmas alrededor del altar de la diosa señalaba el comienzo.

El festival *Ikpu Okwa* y la ideología patriarcal

Este festival se realizó por última vez en 1948. La mayoría de los ancianos Nnobi recordaba claramente las actividades y creencias asociadas con él. De hecho, uno de los entrevistados, un anciano llamado Ezudona, había experimentado él mismo algunos de los rituales que se requerían para tomar el título *ozo Aho* asociado con este festival. Ezudona nunca ha sido cristiano y todavía adora a la diosa Idemili. Otros dos hombres cuyos vivos relatos recogemos aquí eran Nnajide y Eze Enyinwa, ninguno de los cuales ha puesto un pie en una iglesia ni ha sido cristiano; también adoran a la diosa.

Las figuras centrales en este festival eran hombres con el título de *ozo Aho* (uno de los altos títulos de *ozo* que mencionamos en el capítulo 2), asociado con el espíritu de Aho. Al igual que el título de *Ekwe*, era involuntario, pero a diferencia del título *Ekwe*, que puede ser asumido por cualquier mujer nnobi poseída por el espíritu de la diosa, solo los hombres de ciertos patrilinajes de Umuona asumieron el título de *ozo Aho*. El posible candidato debía consultar al sacerdote de Aho tan pronto como experimentaba signos de posesión, lo cual podía empezar en la infancia. A través de la adivinación, al hombre se le decía que Aho deseaba que tomara su título.

Solo aquellos que habían asumido el título o estaban en proceso de asumirlo llevaban las máscaras *okwa* durante el festival. Había

muchos tabúes alrededor de un hombre que había tomado el título. Por ejemplo, mientras comía no se le permitía mencionar el nombre de ciertas aves, como *egbe*, *utugbe* y *ugene oma*.[11] Se le prohibía mencionar la palabra «Nnokwa»[12] o hablar de la danza *ushie*.[13] Todas las élites de la época portadoras de título debían observar un protocolo similar.

El festival *ikpu okwa* tenía lugar en el décimo mes del calendario tradicional y duraba un mes. Empezaba con el asado de ñame, una cosa muy masculina y, como ocurría con la mayoría de las actividades religiosas de Nnobi, se le rendía un homenaje ritual. En este caso, se hacía circular una cabeza de ñame (se considera que un ñame tiene una cabeza en un extremo y una cola en el otro). Cada jefe masculino de una unidad familiar enviaba un ñame a su superior social inmediato. Luego venía el ritual de saqueo, cuando Umuona invitaba a todos los principales linajes de Nnobi a comer malanga asado. Mientras un grupo de linaje estaba en Umuona comiendo malanga, la totalidad de Umuona, incluso mujeres y niños, irrumpían en los recintos y jardines de sus invitados. Esto se llamaba: la alegría o el gozo de *okwa*, *onu okwa*. El propósito era recoger las cosas necesarias para el festival, como tiernas hojas de palma amarillas, *omu*, con las que cepillaban las capas de faldas del tipo rafia de los enmascarados. También saqueaban otras cosillas de alimentación como cocos, berenjenas y verduras. Podían beber todo el vino de palma que quedara en los árboles, pero no podían saquear ningún otro artículo económico importante, como el ñame, la malanga o el ganado. Los invitados en Umuona a su vez podían saquear un poco en el camino de regreso a casa; esto continuaba hasta que Umuona hubiera intercambiado saqueos con todos los demás patrilinajes principales de Nnobi.

Luego venía la ceremonia de la lucha, para la cual Umuona invitaba a los principales patrilinajes por turno para una lucha cuerpo a cuerpo[14] que se realizaba antes de que las máscaras *okwa* pudieran llevarse en la cabeza.[15]

Las máscaras se decoraban en secreto; esta era la responsabilidad de un patrilinaje de Umuona, que recibía el título de *nwunye nonu*, esposa (*nonu*). Aunque este título lo detentaba un hombre, se le llamaba esposa en el sentido de que era una relación doméstica o de servicio con respecto de aquellos que detentaban el título de *ozo Aho*. Él y su patrilinaje eran los encargados de preparar el tinte *ukpe* que se ponía sobre las máscaras. También era responsable de decorar el cuerpo del sacerdote de Aho (que llevaba la máscara principal) con tinte de sándalo africano, *ushie*. Varios días antes de que empezara la ceremonia de las máscaras, aquellos que tenían la in-

tención de participar en ella pasaban todas las noches realizando un ritual llamado *iti nkpu Aho*, es decir, la llamada nocturna a Aho, para que saliera de la espesura.

Completamente adornados con tintes y hojas de palmera amarillas, los enmascarados, dirigidos por el sacerdote de Aho, seguían sus pasos sobre la ruta primordial de Aho. Salían de un bosque en Umuona llamado *Agbo Aho*, iban al altar del Espíritu de la Tierra de Nnobi en Umuona, y luego seguían la ruta hasta el santuario de Udide.[16] Desde allí, visitaban los altares patrilineales del *obi* ancestral de cada patrilinaje menor de Nnobi para celebrar el ritual llamado *igwo ngwolo* («la posición sentada del cojo»). En cada santuario, el sacerdote de Aho se sentaba en esta posición mientras contaban el ñame, la malanga, el dinero y las nueces de cola de ocho en ocho. Luego invocaba bendiciones sobre ese santuario, lo purificaba y ahuyentaba a los malos espíritus. Así actuaba hasta que visitaba todos los altares de los linajes de todo Nnobi. Después de eso se encaminaba hacia el espacio abierto de Aho y al santuario donde tendría lugar la competición de lucha en la que participaría toda la ciudad.

Para esta competición, los hombres y las mujeres que ostentaban títulos de todas las aldeas y patrilinajes se reunían en la plaza de Aho, cada uno en sus propios asientos, y los hombres con título de *ozo* con sus plumas de águila. Solían sentarse en círculo, separados del resto de espectadores comunes. El enmascarado más importante, el sacerdote de Aho conocido como *isi Aho*, y otros enmascarados conocidos como los hijos de Aho, *umu Aho*, se situaban en el centro del círculo que formaban las personas que detentaban títulos. El sacerdote de Aho volvía a adoptar la postura de sentada del cojo en el centro del círculo, golpeando con las manos y pies en el suelo y jactándose de sus poderes. Mientras lo hacía, la gente se apretaba y empujaba para ver lo que estaba haciendo, mientras los niños de Aho los azotaban indiscriminadamente. Luego se celebraba un ritual en el que se practicaban cicatrices rituales en el pecho de unos valerosos jóvenes, *igbuchi obi*. Los jóvenes se tumbaban ante el sacerdote de Aho y él les hacía dos cortes en el pecho con un cuchillo y luego les aplicaba un medicamento en las heridas. Esto significaba que, en el futuro, Aho los protegería.

El sacerdote de Aho, con la máscara *okwa* más importante, se unía a su esposa en un abrazo ritual en una danza exclusiva para los hombres que ostentaban el título de *ozo, ushie*, porque toda la actuación del *okwa* era exclusivamente masculina. Por este motivo, la esposa del sacerdote se había sometido a un ritual que le había concedido el estatus masculino, para poder participar en esta danza con su marido. Por eso llevaba una tobillera de cuerda, como los hom-

bres que tenían el título de *ozo*. Después de abrazar a su esposa cuatro veces, el sacerdote se detenía en medio del espacio abierto con las piernas separadas y todas las mujeres embarazadas presentes se arrastraban entre sus piernas para recoger la hoja de palma amarilla, *ikpa omu*. Cada mujer sostenía una fibra desde atrás y otra desde delante y las rompía en pedazos pequeños. Las mujeres se las llevaban a casa para cocinarlas en una salsa y comérselas, y se esperaba que no tocaran ninguna otra medicina hasta que nacieran sus bebés.

Al igual que la deidad Aho, que castigaba con latigazos, los enmascarados *okwa* llevaban látigos con los que golpeaban a los espectadores de manera indiscriminada pero leve. Después de la actuación en el espacio abierto frente al santuario de Aho, todos los enmascarados pasaban por Nnokwa de camino hacia Agu Ukwu Nri y volvían sobre sus pasos hasta Nnobi y el mercado central de Afo, donde los enmascarados continuaban con sus azotes indiscriminados. Durante esta ocasión, las ancianas acudían para que las azotasen, pues creían que, de esta forma, Aho les quitaba cualquier enfermedad en sus cuerpos. Por último, el sacerdote regresaba al santuario de Aho. Sacudía su cuerpo enérgicamente y las hermosas hojas de palmera caían de su cuerpo al suelo. Esto se describía como una visión increíblemente hermosa y sorprendente. Luego desaparecía en el bosque virgen de Aho, en la espesura.

La composición, la actitud y los rituales de las máscaras *okwa* tenían una orientación extraordinariamente masculina. Debido a la naturaleza masculina de este simbolismo ritual, al hombre que tenía un título y que debía realizar la tarea típicamente femenina de preparar los tintes y los coloristas ornamentos se le llamaba esposa. La máscara en sí misma estaba tallada en madera fuerte y pesada en la forma de un mortero de moler, de ahí su nombre *okwa*. La afirmación del patriarcado y del dominio masculino se simbolizan en tres rituales en particular: la visita a los altares de la aldea y el patrilinaje para santificarlos; las mujeres embarazadas que se arrastraban entre las piernas del sacerdote de Aho para recoger hojas de palma tiernas; y el ritual final de desvestir a la diosa.

Me dieron dos explicaciones sobre el propósito de las acciones de las mujeres embarazadas. Según una, era evitar tener un bebé que moviera la cabeza de izquierda a derecha o que meciera la cabeza como los portadores de la máscara *okwa*.[17] La máscara era tan pesada que los que la llevaban movían involuntariamente la cabeza de un lado a otro. Ezudona, que había gastado la mayor parte de su vida y su riqueza para adquirir el título de *ozo Aho*, fue más reservado y evasivo. Según él, nadie sabía la razón, era la costumbre, pero,

tal vez, su finalidad era evitar dificultades en el parto. Además de la afirmación del dominio masculino, Aho también podría afirmar el poder de la procreación. El sacerdote abrazaba públicamente a su esposa cuatro veces, un gesto que nunca se realiza en público en circunstancias normales, y las mujeres embarazadas se arrastraban entre sus piernas. Ambas actividades tienen connotaciones sexuales.

¿Patriarcado contra Matriarcado?

Al comienzo de la temporada de festivales rituales, el sacerdote del altar de Idemili, junto con el de Umuona, decoraban el altar con hojas de palma tiernas amarillas (*omu*). Cuando el festival de Aho terminaba, en la clausura del período de actividades religiosas, el sacerdote Aho desataba las hojas de palmera del santuario de Idemili. Cuando llegaba para este ritual, los espectadores se reían y provocaban a la diosa, cantando que su esposo había llegado. Este ritual se conocía como *ito omu*, desatar hojas tiernas de palma amarillas, o *ito ogodo*, desatar el kanga de una mujer o desnudarla.

La gente de Umuona daba dos razones para la realización de este ritual: 1) que Umuona era la cabeza de Nnobi, el hogar ancestral de todos los nnobi y, por tanto, tenía prerrogativa ritual; y 2) que Aho era el esposo de Idemili y, como tal, primero protegía a su esposa de la vista pública, al comienzo de la temporada de festividades, cubriéndola, y al final la «desnudaba» (como un esposo podría decir en castellano: «se acabó lo que se daba, desnúdate»).

Al comienzo del festival *okwa*, antes de que empezara el ritual del asado del ñame, el sacerdote de Aho llevaba ñame a Idemili como comida nocturna, *itu nni anyasi*, el ñame que un marido solía dar a su esposa como contribución a la comida diaria de la unidad familiar. Algunas personas lo consideraban como un soborno o un pago por el servicio sexual de una esposa y asociaban la expresión «comida nocturna» con las relaciones sexuales, que solían tener lugar por la noche. El dicho de Nnobi que afirma que cuando una esposa sabe que no queda ñame, responde a la llamada de su esposo de mala gana o bruscamente, corroboraría esta explicación. Sin embargo, también es posible ver que se da ñame a Idemili en el contexto de un homenaje ritual, como en Umuona al comienzo del festival *okwa*. En este caso, Umuona no solo estaba reconociendo la jerarquía ritual de Idemili, sino también su antigüedad en la encarnación del matriarcado. Umuona también reconocía el estatus masculino de la diosa porque, como hombre totalmente independiente, tenía un *obi* y un *ikenga*, como el sacerdote, Eze Agba, mencionaba anterior-

mente en este capítulo. Por tanto, todo el culto Aho tal vez simbolice la incursión de un pueblo patriarcal en una sociedad indígena matriarcal.[18] El hecho de que en el culto a la diosa las mujeres rindieran homenaje ritual a su padre y no a su marido, como en el culto a los antepasados, apoyaría esta tesis. Sus padres no siempre habrían sido los jefes de sus hogares natales. Posiblemente, lo fuera una mujer.

Resulta muy interesante, aunque Aho es visto como el esposo de Idemili, y su relación se concibe en términos de marido y mujer en el hogar, Aho no es visto como la deidad superior o más poderosa, ni siquiera por la gente de Umuona que son los únicos que lo adoran. En cambio, es visto como un hombre que lucha por mantener una autoridad masculina por encima de una mujer muy rica, independiente y popular. Esta idea se expresa en otro mito que afirma que Aho era el marido de Idemili. Idemili, que era muy industriosa, pronto se convirtió en una gran mujer; rica, poderosa y mucho más popular que su marido, Aho. En consonancia con la creencia de que la forma de humillar a una mujer arrogante es casarse con una segunda esposa, Aho se casó con Afo. Idemili, enfadada, clausuró todos los ríos, incluido el de Aho y Afo, y dijo que solo su propio río continuaría fluyendo.[19] Aho, con indignación masculina, dictaminó que, a partir de entonces, todas las actividades importantes de Nnobi tendrían lugar en el lugar de Afo. *Afo* es uno de los días de la semana, el principal día de mercado y el nombre del mercado central. De hecho, la mayoría de los festivales y las actividades tienen lugar allí.

Cuando le planteé al actual sacerdote de Idemili que se dice que Aho es el esposo de Idemili, se indignó bastante y dijo:

> ¡No, no lo es! ¿Quién estaba allí cuando la tomó por esposa? Deberías preguntarles quién fue testigo del día en que Aho tomó vino de palma para ir a buscar a Idemili. ¿Quién estaba allí cuando se originó *alusi nmuo*?[20] Solo sé que mi padre no me lo contó. Umuona simplemente está fanfarroneando. La gente es la que dice que Aho es el esposo de Idemili. Son cosas que la gente viene y empieza a decir. ¿Alguna vez has visto que la gente acompañe a los dioses a buscar otros dioses para casarse? Hablando de costumbres es cuando se cuentan estas historias.

Como respuesta a esta negación del sacerdote Idemili, la gente de Umuona sostenía que Aho da ñame a Idemili igual que un marido da ñame a su esposa en una familia secular.

Posesión de espíritu e ideales de género

Los roles de género ideales no solo se conceptualizaron en las relaciones entre las deidades, sino también en la posesión del espíritu por varias deidades, y los títulos asociados a los poseídos. Así como la posesión por la diosa Idemili simbolizaba el clímax del éxito económico, la posesión por una diosa menor, Ogwugwu,[21] simbolizaba el desorden y el fracaso de la mujer. El título de *Ogwugwu* era por tanto la antítesis del título de *Ekwe*. Para los hombres, la posesión por el espíritu de Agwu simbolizaba el fracaso masculino.

Las mujeres, como esposas, tenían acceso a activos económicos a partir de los cuales podían llegar a adquirir riqueza y poder, por tanto, como esposas eran poseídas por Idemili para tomar el título de *Ekwe*.

Ogwugwu, sin embargo, poseía a las hijas; los signos que manifestaban su posesión por lo general eran directamente opuestos a los que manifestaba la posesión por el espíritu de Idemili. Los signos de posesión por parte del espíritu de Ogwugwu generalmente aparecían desde la niñez, y se hacían notables en el matrimonio. Una muchacha o una mujer así poseída fracasaba en todo lo que emprendía. Sus cosechas se perdían, sus aves morían, los halcones se llevaban sus polluelos. No podía concebir o sufría una alta mortalidad infantil; su casa solía estar desordenada.

Cuando estas señales se manifestaban en una muchacha durante la niñez, antes del matrimonio (como invariablemente hacían) no había nada que hacer, como joven soltera se consideraba una viajera que desconocía su destino. Por tanto, apelaba a Ogwugwu para que tuviera paciencia, le decía que aún estaba en el camino y allí no podía erigir su altar. Le prometía que en cuanto llegara a su destino, el matrimonio, tendría su propio hogar y allí le construiría un altar.

Así pues, la posesión de Ogwugwu puede interpretarse como un mecanismo de control social para entrenar a las niñas en los ideales de la mujer, la esposa, y la maternidad. Si los signos de posesión continuaban después del matrimonio, el marido la acompañaba de regreso a su hogar natal para realizar un ritual de aplacamiento. A su regreso a su hogar conyugal, erigía entonces un altar personal para Ogwugwu.

Así como Ekwe daba títulos a las mujeres, Ogwugwu iniciaba y daba a las hijas de Ogwugwu el título de *Ada Ogwugwu*, como pertenecientes a una sociedad exclusiva y compartían los pagos hechos por las nuevas iniciadas. No era un título político, pero conllevaba un gran prestigio. Al igual que les sucedía a otros hombres y mujeres, les obligaba a erigir altares personales como resultado de la po-

sesión del espíritu. Las mujeres con el título de *Ogwugwu* también rendían culto en estos altares durante el período de conmemoración religiosa anual y el culto de la diosa Idemili.

El equivalente masculino era la posesión por parte de Agwu. Al igual que Ogwugwu, los espíritus de Agwu estaban asociados con los patrilinajes. La posesión por el espíritu de Agwu servía no solo como un freno contra la desviación social en los hombres, sino que también aseguraba la sucesión de ciertos cargos y profesiones hereditarios dentro del patrilinaje. Los primogénitos, por ejemplo, eran más propensos a la posesión por parte de Agwu; y también aquellos que estaban en la línea sucesoria de padres u otros parientes en la profesión de *dibia*. La mayoría de los hombres en posiciones sociales importantes habían aplacado el espíritu de Agwu en la infancia o más tarde en el curso de su vida y, por tanto, tenían un altar de Agwu. La posesión por el espíritu de Agwu se manifestaba en el desorden personal, en signos de desequilibrio mental o crisis nerviosas y tendencias generales hacia la irresponsabilidad. Semejante hombre básicamente no estaba a la altura de lo que significaba la «hombría». El aplacamiento temprano podría controlar esta tendencia, pero en casos perdidos, la posesión por Agwu excusaba la desviación social en los hombres. A semejante hombre, aunque lo trataban con desprecio, lo compadecían y lo excusaban. Sin embargo, en la mayoría de los casos se creía que la «locura» desaparecería tan pronto como el hombre asumiera la responsabilidad de la que estaba huyendo, fuera cual fuese.

Homenaje ritual

El hecho de rendir homenaje ritual, *ibu ihu*, a través de la circulación de ciertos bienes, era la manera tradicional de reconocer tanto la edad como la antigüedad social de la familia y el patrilinaje. Entre ciudades, la superioridad ritual o la dominación política se reconocía de esta manera. La idea de la superioridad masculina estaba asociada a esta práctica, porque este homenaje nunca se rendía a una mujer, a menos que oficialmente se le hubiera concedido un estatus masculino.

La práctica del homenaje básicamente concernía a quién recibía qué cuando se mataba un animal. Los hombres mataban y trinchaban los animales, las mujeres llevaban las partes a los destinatarios apropiados. Como el propósito del regalo era reconocer tanto la edad como la importancia social, los hijos de un hombre, fueran hombres o mujeres, le hacían regalos de homenaje. Se esperaba que

una esposa le llevara un regalo a su esposo cada vez que mataba un ave en su hogar conyugal. Si, por alguna razón, tenía que matar a un animal en su hogar natal, se esperaba que ella le ofreciera a su padre, como homenaje, una porción de este animal.

En una familia polígama, el primogénito de cada esposa recibía este regalo de sus hermanos como reconocimiento de la antigüedad que le confería la edad. En reconocimiento de la antigüedad social, si su padre aún estaba vivo, todos los primogénitos de todas sus esposas hacían regalos de homenaje a su padre. Si su padre había muerto, entonces el primogénito de la primera esposa, que había reemplazado a su padre en el *obi*, recibía el regalo. Él, a su vez, llevaría su regalo a quien ocupara la posición de primogénito entre los hermanos de su padre. El mismo procedimiento se repetiría entre los hermanos del padre en este orden de ascendencia, hasta que el jefe del patrilinaje recibiera el último regalo. El jefe no rendiría homenaje a nadie, pero ofrecería su carne al sol antes de comérsela.

Cuando mataban una cabra, se tomaban el riñón, el hígado, una costilla y una paletilla como regalos de homenaje. El destinatario le daría un pequeño pedazo de carne a la esposa que había traído el regalo de parte de su marido; también cortaba un pedazo de la costilla recibida y se lo devolvía al donante. Si era un ave, el regalo de homenaje eran las alas, los menudillos, el pescuezo y el trasero; el destinatario le daba el pescuezo a la esposa del donante como pago por llevar el regalo. En reconocimiento del homenaje recibido, a su vez le regalaba ñame al donante.

A una persona que no tuviera un animal con el que hacer este regalo, se le permitía dar una porción de tabaco y algunas nueces de cola, a cambio. En este gesto de «respeto» demostrado hacia los «superiores» sociales, también se ofrecían las primeras frutas o semillas de cualquier árbol plantado, como regalos de homenaje. Incluso se educaba tempranamente a los niños en la ofrenda de este regalo. Se les enseñaba que debían ofrecer la primera agua de manantial que recogieran a la persona a quien rindieran homenaje. Además del agua, también debían darle cuatro semillas o una almendra de palmiste.

Aunque las mujeres como tales no recibían regalos de homenaje, la posición especial o privilegiada de la primogénita se indicaba por el hecho de que un hermano en la posición de primogénito y también como ocupante del *obi* de su padre le concedía a su hermana mayor el privilegio de cortar frutos de palma de un árbol en particular de su *obi*. Mientras cortase los frutos de palmera, estaba obligada matar un ave en el *obi* de su padre durante la conmemoración anual o el culto a los antepasados. Luego le daba las partes pertinentes

como regalo de homenaje a su hermano, que a cambio le devolvería el pescuezo en reconocimiento.

En el caso de mujeres jefas de un *obi* o una familia, solo aquellas que oficialmente detentaban un estatus masculino recibían el regalo de homenaje. Nwajiuba, por ejemplo (véase el capítulo 1 y el apéndice 2, figura 1), recibiría obsequios de homenaje de los *obi* que conformaban el patrilinaje menor de Umu Okpala, ya que oficialmente la habían reconocido como «hombre» y ocupaba el puesto de primogénito. En contraste con Nwajiuba, la posición de primogénito del patrilinaje menor de Umu Ochom (véase el capítulo 2 y el apéndice 2, figura 2), no recibiría regalos de homenaje, ya que su antepasada fundadora, Ochom, no tenía oficialmente el estatus de «hombre». Llevaría regalos de homenaje al patrilinaje de Umu Oshuga, cuyo antepasado fundador era el hermano de Ochom. En el caso de Ochom, a diferencia de Nwajiuba, no es que permaneciera en el *obi* de su padre debido a la escasez de hombres, sino que, como era muy fea, no pudo encontrar marido, según cuenta la historia. Se quedó en casa y se quedó embarazada, entonces su hermano Oshuga le dio un pedazo de tierra en la que vivió y fundó un linaje. Aunque el patrilinaje de Oshuga ocupa el tercer lugar en el orden de antigüedad de los patrilinajes menores de Amadunu, el patrilinaje de Umu Ochom, fundado por la hermana que era mujer, siempre era el último rango.

Incluso en el caso de Nwajiuba, aunque en principio se le ofrecieron obsequios de homenaje, no pude verificar si era ella misma quien los recibía, pues, como mujer, no podía cuidar los espíritus patrilineales. En asuntos rituales, Raphael Ezeani, un hombre mayor en su patrilinaje, actuaba como mensajero. En la práctica, él cuida el altar patrilineal de los antepasados y el altar del Espíritu de la Tierra. En esta calidad, Nwajiuba lo menciona como mensajero.

El pago general del homenaje ritual marcaba el comienzo del período de culto religioso que también coincidía con el período del festival en que se comía el nuevo ñame. Así, se producía una reafirmación anual de las diferencias de estatus, además del recordatorio diario de las diferencias de roles y de género en la familia y en los patrilinajes a través de prácticas y costumbres tales como la rotura y el intercambio de nueces de cola.

Al igual que los regalos de homenaje, las reglas que rigen el rompimiento y el intercambio de nueces de cola simbolizaban la autoridad, el estatus y la diferenciación de género en Nnobi. Como regla general, una mujer nunca debe partir una nuez de cola cuando hay un hombre presente,[22] aunque este solo sea un niño pequeño. El hombre debe bendecirla y partirla. Un hombre no debe comer cola

partida por una mujer. Una mujer no debe recoger una vaina de cola caída, sino que debe pedirle a un hombre que la recoja. En compañía masculina, ya sea en la familia, el patrilinaje o en una reunión general, el hombre de más categoría presente, ya sea por edad o por antigüedad social, debe romper la cola. Los pedazos de cola se toman por orden de edad o de antigüedad social. Las mujeres toman cola las últimas.

No puede empezar ninguna ceremonia ni ritual sin romper y compartir cola, que era lo primero que se ofrecía a un visitante. De hecho, era el medio de culto e invocación de bendiciones o de recitado de conjuros, *igo oji*. Un menor o un inferior no puede invocar bendiciones sobre un anciano o un superior.

Cuando solo hay mujeres presentes, la partición y el reparto de cola también simbolizaba las diferencias de estatus entre ellas. Las hijas, como varones, deben partir la cola cuando están en compañía de esposas. Sin embargo, la hija podía tocar la cola y darle a la esposa de más edad presente la autoridad para romperla.

Por tanto, una vez más, como se ha visto en capítulos anteriores, existían contradicciones en la estructura de las ideologías, que actuaban como un sistema de control y equilibrio. Algunas prácticas que tenían sus raíces en conceptos patriarcales reforzaban el estricto dualismo sexual en la organización social y el dominio masculino en las relaciones de género. Otras, derivadas de conceptos y creencias matriarcales, como cierta flexibilidad en la construcción de género, dieron a las mujeres acceso al poder y a la autoridad en la estructura política.

¿Es posible finalmente decir cómo se comportaban los hombres y las mujeres entre sí en los viejos tiempos? Cualquier declaración categórica sobre el tipo de relaciones interpersonales que existía entre hombres y mujeres en el sistema tradicional podría resultar engañosa. Las relaciones variaban enormemente en esta sociedad múltiple y se encontraban en un constante estado de interacción. La calidad y los patrones de las relaciones entre hombres y mujeres se pueden deducir de las reglas del matrimonio, el estilo de la arquitectura y las opciones que se abren a las mujeres. Creo que el viejo patrón de división del trabajo fomenta la autonomía y el respeto entre esposos y esposas. Por ejemplo (véase el capítulo 2) Akueshiudu podría negarse a darle comida a su esposo porque él no aportaba carne ni ñame para la comida. Su coesposa Ifeyinwa podría eclipsar a su marido y aún ser adorada por él. Eze Okigbo, quien también estaba en una posición de poder, podía desafiar abiertamente el esfuerzo de su esposa para eclipsarlo. Ninguno de estos incidentes condujo al divorcio.

A una mujer no se le forzaba al sexo; estaba constantemente rodeada de niños y otras personas. Los hombres no entraban en las habitaciones de las mujeres libremente ni de manera informal. Las puertas estaban abiertas para el «politiqueo» y había un tipo particular de romance basado en insinuaciones, alusiones, sobornos para ablandar el corazón o palabras para envenenarlo, según fuera el caso. La santidad de la maternidad significaba que las mujeres eran tratadas con respeto. Una mujer podía desear una relación intensa con su marido, otra podía considerar las obligaciones matrimoniales como un deber necesario, pero repugnante. Algunas podían abandonar la relación con su marido y evitar a los «hombres y sus problemas». La arquitectura indígena y la poliginia masculina / femenina hicieron posibles estas elecciones. La esposa muy joven que podía haber estado dominada en un matrimonio poligínico tenía modelos positivos en las poderosas mujeres tradicionales, en cuyas filas podía aspirar a ingresar. En cualquier caso de violencia que surgiera, los parientes estaban cerca para defender a su hermana, hija o madre. Por tanto, las mujeres estaban mejor protegidas en este sistema. De hecho, había muchas opciones para una mujer con imaginación. Sin embargo, todavía había mujeres que estaban siempre a la entera disposición de sus maridos, igual que había maridos completamente dominados por esposas.

Las relaciones entre hombres y mujeres ciertamente no incluyeron nada parecido al «sexo recreativo» que, según parece, tiene lugar en las sociedades occidentales actuales, donde a pesar de su orientación monógama, se dice que las mujeres son muy promiscuas (Greer, 1984). Se estremecen ante la idea de la poligamia, equiparándola inmediatamente con la opresión de las mujeres, simplemente porque las esposas tienen que compartir sexualmente a un hombre. Sin embargo, el hecho es que podría asociarse la propagación de enfermedades de transmisión sexual con la monogamia, pues en esta situación, un miembro de la pareja no sabe con quién podría estar teniendo sexo el otro.

Notas

1. Miembros de su patrilinaje.
2. Las mujeres muy ricas usaban tobilleras de marfil.
3. El *ikenga* era otro elemento que conservaban los hombres de estatus independiente entre su enorme colección de objetos rituales. En comparación, los altares de las mujeres para sus deidades personales eran simples. En la sociedad tradicional, cuanto más poder uno reclamaba o adquiría sobre los demás, más objetos de culto protectores o validados conservaba. Dirigir un *obi* y tener un *ikenga* parece guardar una conexión, según la explicación que me dio el sacerdote del altar de Idemili:

Un hombre que deja el *obi* de su padre y construye su propia casa tiene que ser poseído antes de tener un *obi* en el que erigirá un altar para sus antepasados y para Idemili, de modo que cuando necesite realizar un sacrificio a Idemili, no tenga que llevarlo al altar principal. Lo que se sacrifique se puede matar y comer en su casa. El *ikenga* es lo que tendrá en el altar de los antepasados. No cualquier hombre puede guardar un *ikenga*. Un hombre tiene que estar poseído para poder tener un ídolo que represente este espíritu. Son los antepasados quienes le pedirán que guarde un *ikenga*. Cuando un hombre tiene una casa y un *ikenga* en ella, tiene el mismo estatus que su padre. El espíritu *ikenga* generalmente posee a los primogénitos. Si el hombre ha estado poseído durante tres o cuatro décadas, a partir de los 60 años, se ve obligado a erigir un *ikenga*. A todas estas víctimas de posesión involuntaria se les da algo parecido a un cuerno de cabra. Cuando la persona muere, el sacerdote de la deidad particular recupera el cuerno.

4. Una vez más, tener un *obi* indica el estatus masculino o la clasificación de la diosa Idemili.

5. Esto posiblemente se deba a la clasificación del sacerdote de la diosa como femenino, ya que las mujeres nunca debían trepar a los árboles.

6. En la reciente tendencia de renacimiento cultural, se ha resucitado este festival tradicional de la cosecha (*afia olu*). Esta es una convocatoria anual para que todos los ciudadanos de Nnobi de todas partes regresen para las celebraciones culturales generales y los servicios de acción de gracias en las diversas iglesias.

7. Es interesante observar que estas afirmaciones fueron hechas por cristianos.

8. Esto es significativo en el contexto de la superpoblación en un sistema de tenencia de la tierra en el que la mayor parte de esta es propiedad de patrilinajes localizados y personas con vinculaciones genealógicas. Por tanto, es casi imposible que un «extranjero» o alguien sin vínculos genealógicos tenga acceso a la tierra en la que cortar o recoger la leña esencial para cocinar.

9. Estos altares personales parecen estar vinculados a la religión de la diosa, ya que fueron erigidos fuera del *obi* y son distintos de los altares ancestrales, que estaban en el *obi*.

10. Las palabras *chi* y *nmuo* distinguen ambos rituales, pues *chi* significa deidad y *nmuo* significa espíritu. Aunque los espíritus no son deidades, las deidades, como las personas, tienen espíritus.

11. El *Egbe*, halcón, que era el signo de la máscara *okwa*, pertenece a la familia de las cometas, y posiblemente también las otras.

12. El tabú de Nnokwa se asocia con la historia de cómo la ciudad vecina de Nnokwa «desató la lluvia» sobre los enmascarados *okwa* que volvían de Agu Ukwu Nri cuando pasaban por Nnokwa. «Desatar la lluvia» significa usar hacedores de lluvia para provocar la lluvia. Según la historia, solo un anciano llamado Eze Odije sobrevivió. Cuando este anciano notó que llovía, se quitó la máscara de la cabeza y se la puso en el hombro. Por eso el agua que goteaba de la máscara no le entró en la boca y no murió. Todos los demás hombres murieron, pues el *ukpe*, un veneno que se usaba para pintar las máscaras, se mojó y se les metió en la boca. Después de ese incidente, la *okwa* siempre se llevaba en el hombro.

13. *Ushie* o *ufie* era una danza exclusiva realizada solo por hombres con el título de *ozo*.

14. Jóvenes seleccionados por cada patrilinaje importante para representarlo participaron en esta competencia de lucha. La victoria era motivo de gran júbilo.

15. Parece ser que las máscaras se llevaban normalmente en la cabeza, y en el hombro para las visitas externas.

16. En la actualidad, las rutas locales de Aho son todavía muy conocidas por la mayoría de los ancianos de Nnobi. En 1982, le pregunté al señor R. O. Madueme a

dónde solía ir Aho y qué solía hacer en Udide. Dijo que Aho solía ir a encontrarse con Udide, que quizá era su novia. «La deidad Udide, creo, es una mujer, ¿no?» preguntó Madueme.

17. El pueblo nnobi creía que los objetos o las características físicas de las personas influían fuertemente en los bebés que estaban en el vientre materno. En consecuencia, las mujeres embarazadas evitaban mirar a las personas «feas» y deformes por temor a que sus bebés se parecerían a ellas.

18. El hecho de que las figurillas de todas las demás deidades de Nnobi que tienen sus altares en otros lugares, incluido el propio Aho, estén representadas en el altar principal de Idemili, apoya esta tesis.

19. Muchos de los altares se encuentran en ríos secos.

20. Deidades.

21. Algunos afirmaban que Ogwugwu era la segunda hija de Idemili. Ogwugwu es una diosa de la fertilidad.

22. Una «hija varón» en la posición de Nwajiuba era una excepción a la regla. Durante mi trabajo de campo de 1982, Nwajiuba y su esposa, que estaba embarazada en ese momento, me visitaron. También había algunos ancianos que vinieron a visitar a mi padre. De modo que todos nos sentamos juntos, pues sabían que yo estaba recopilando información sobre las costumbres nnobi. Mi padre, como anfitrión, sacó nueces de cola para los invitados y respetuosamente se las ofreció a Nwajiuba. Ella simplemente tocó la nuez de cola y se la devolvió a mi padre para que la partiera. Después de decir conjuros a través de la cola, la partió y de nuevo se la ofreció a Nwajiuba para que ella tomara el primer trozo. Todos los hombres presentes, tomaron del plato antes que la esposa de Nwajiuba y yo, pues las mujeres en compañía de hombres cogían las últimas.

Segunda parte

EL PERÍODO COLONIAL

7
El colonialismo y la erosión del poder de las mujeres

El período posterior a 1900 vio la invasión del territorio igbo por los británicos. Ésta fue seguida por la represión violenta de las instituciones indígenas, la imposición del cristianismo y de la educación occidental, así como la introducción de una nueva economía y de una nueva administración del gobierno local a través del sistema de jefes delegados* (*warrant chiefs*). Estas nuevas instituciones, con sus ideologías y culturas vinculadas, afectaron en gran medida la posición estructural de las mujeres en la sociedad moderna nnobi. Mientras que los conceptos indígenas se vinculaban a construcciones flexibles de género por lo que se refiere al acceso al poder y a la autoridad, a través de una división sexual dual, las nuevas concepciones occidentales introducidas a través de la conquista colonial provocaron fuertes desigualdades de sexo y de clase con el apoyo de una ideología rígida sobre la construcción de género: una mujer era siempre femenina, independientemente de sus logros sociales o de su estatus.

* Los *warrant chiefs*, jefes «delegados» o «por orden», era autoridades locales designadas por el gobierno británico para ocupar el peldaño más bajo de la administración colonial en sociedades y territorios donde se juzgaba que no existían tradiciones propias de gobierno más o menos centralizado, con lo cual, no resultaba posible aplicar el modelo de «gobierno indirecto», *undirect rule*. Una de las áreas donde este sistema fue aplicado con mayor intensidad y con más problemas (falta de legitimidad y responsabilidad, corrupción, contestaciones...) fue en Igboland, contratando con el gobierno indirecto «modélico» del norte. *(N. del T.)*

Cristianismo: una nueva realidad de género en el ámbito religioso

El cristianismo llegó a Igboland por primera vez a través de los Estados del Delta. El primer contacto con los misioneros cristianos fue en 1841 en Aboh. Hacia 1857, una misión cristiana permanente se había establecido en Onitsha (Isichei, 1976, p. 160; Nwabara, 1977, p. 47). Una vez que una presencia fuerte se había establecido en Onitsha en la forma de un gran comercio y centro comercial a orillas del río Níger, poco después llegó el contacto misionero con la gente igbo en el interior del país. En 1883, el obispo Samuel Adjai Crowther, uno de los primeros evangelizadores, informó de que había ido a Obosi a dedicar una nueva iglesia CMS* (Nwabara, 1977, p. 51). Se fue a Obosi, una ciudad a orillas del río Idemili no lejos de Nnobi. Eze Okoli, quien más tarde establecería la iglesia de la CMS en Nnobi, dice que la conversión al cristianismo se produjo en 1908 (*Abalukwu*, vol. 1, septiembre de 1975, p. 13).[1]

Al parecer, cuando el cristianismo se introdujo por primera vez en Nnobi, las gentes no lo vieron como algo destinado a las masas. En consecuencia, al principio, apenas ganaba terreno. Los pocos privilegiados que se sentaron juntos para discutir la nueva doctrina eran ancianos con los títulos de *ozo* y *ukozala*. Las mujeres no parecen haber estado involucradas en esta etapa. Esto resulta comprensible, ya que las mujeres privilegiadas que habrían tenido acceso al cristianismo o habían estaba cualificadas para sentarse en compañía de hombres con título, habrían sido mujeres con el título de *Ekwe*. El hecho de que sus vidas se centrasen en el servicio de la diosa habría hecho imposible para ellas dar la bienvenida a la nueva religión. Otros autores que han estudiado el pueblo igbo, en general, también han comentado la falta de voluntad de conversión de las ancianas en los primeros tiempos de las misiones, y también su resentimiento hacia la propaganda misionera y los ataques contra los cultos religiosos indígenas (véanse Ifeka Moller, 1975, p. 141 y la nota 61 para otras referencias en apoyo de esta afirmación).

* CMS: La Church Missionary Society (hoy Church Mission Society) es una asociación británica misionera, creada en 1799, siendo en origen de sensibilidad anglicana y del protestantismo de las Islas Británica. Respondiendo al cambio del signo de los tiempos (que veían la consolidación del abolicionismo, la persecución de la trata atlántica o la aparición del interés explorador), la CMS fue una de las iniciativas (como la LMS o las misiones católicas) que señalaba un punto de inflexión en la ausencia de actividad misionera hacia África tras el eclipse portugués en el siglo XVI. En 1814 ya estaban en la Alta Guinea y en 1841 enviaron la primera misión importante a la región nigeriana, que llego a Igboland. *(N. del T.)*

De hecho, el movimiento de protesta de masas registrado más temprano por las mujeres igbo fue el Nwaobiala, el movimiento mujeres danzantes de 1925. La demanda básica del movimiento, que fue dominado por las mujeres de edad, era el rechazo del cristianismo y la vuelta a las costumbres tradicionales. Nnobi se menciona como una de las tres ciudades en las que se envió una escolta militar para restablecer el orden, ya que las mujeres allí quemaron el mercado, bloquearon la carretera principal y se amontonaron para expresar su rechazo ante el Palacio de Justicia. Retiraron a los niños de la escuela y boicotearon el mercado (Mba, 1982, pp. 68-72).

Esta resistencia a la conversión ha sido mantenida en el tiempo por unas pocas personas en Nnobi. Eze Agba, el actual sacerdote de Idemili, no va a la iglesia, ni Nwajiuba, la «hija varón», que es jefa del *obi* de primer y más alto rango en Nnobi; junto con algunas otras personas de edad avanzada, practican el culto a la religión indígena de la diosa. Los cristianos se refieren a ellos como «paganos» «gentiles», pero ellos se llaman a sí mismos *odinani ndi*, los custodios de la cultura indígena. La persona más joven entre ellos es ya de mediana edad. Todos sus hijos y nietos, hijas y nietas, han abrazado el cristianismo. Irónicamente, ahora está brotando una nueva resistencia contra el cristianismo entre la élite educada a la occidental, que, de hecho, se crió en la iglesia y se educó en escuelas misioneras. Algunas personas de estas élites son ahora firmes partidarias y admiradoras de las religiones indígenas y predican la doctrina del renacimiento cultural al tiempo que condena distintos aspectos de la cultura y la dominación occidental.

Los primeros misioneros cometieron el error de asociarse con firmas comerciales, dando a la gente local la impresión de que el cristianismo y el comercio estaban vinculados (Nwabara, 1977, pp. 48-49). Luego, los *big men* nnobi vieron al principio el cristianismo en términos de beneficio material y pronto se desligaron de las misiones cuando no parecía que llevaran consigo resultados positivos a corto plazo. Los propios evangelizadores informaron sobre el fracaso inicial en distintas partes de Igboland a finales del siglo XIX. Isichei, por ejemplo, cita a uno de los primeros misioneros diciendo: «Una tarea ingrata en un pueblo ingrato... La religión solo adquiere mérito para propósitos materiales» (1973, p. 153).

Los dos hombres que fueron capaces de ganar seguidores para la iglesia fueron aquéllos que pudieron probar que algunos beneficios –materiales u otros– se podían derivar de la adhesión a la cristiandad. Lo hicieron con el apoyo activo del gobierno colonial. Eran Eze Okoli, cuyo nombre está relacionado con el establecimiento de la iglesia de la CMS en Nnobi, y que se convirtió en un jefe delega-

do y, más tarde, en un jefe supremo (*paramount chief*)* (*Abalukwu* vol. 1, septiembre de 1975, p. 13). El otro se llamaba Okanume, pero era más conocido como Orne ihe Ukwu, «quien hace grandes hazañas». Trajo la Iglesia Católica a Nnobi.[2]

Okanume nunca se convirtió en monógamo según lo prescrito por el cristianismo. Continuó viviendo como un «gran hombre». Heredó las esposas de su padre, Eze Okigbo, y luego se casó con dos más. Después de que muriese, su hijo tomó su Anadi posición en la corte como jefe, pero se casó con una sola esposa. Su hijo John Okigbo también se casó con una sola esposa. Dado que, con el tiempo, la Iglesia Católica incorporó títulos masculinos Okigbo ha llegado a ser a la vez un *ozo* y un hombre con el título de *ichie*.[3]

Mientras que la Iglesia Católica en Igboland ha aceptado ahora la investidura del título de *ozo*,[4] el diálogo con la Iglesia Anglicana continúa, al igual que la frustración y la amargura de los hombres ricos. La idea de incorporar títulos femeninos ni siquiera se considera debatible.**

Durante las dos primeras décadas del presente siglo, con el firme establecimiento tanto de las iglesias protestantes y católicas y sus escuelas, cristianas, como de las ideas y las culturas occidentales, se introdujeron en Nnobi con el apoyo de aliados políticos de los británicos, léase los jefes delegados. Iglesia y escuela eran sinónimos. Las clases tenían lugar, de hecho, en los edificios de la iglesia y no se admitía a nadie en la escuela si no se había convertido previamente al cristianismo. Esta práctica daría lugar más tarde a amargas disputas entre el gobierno colonial y los misioneros, dado que el gobierno pasó a insistir en la separación de la educación general y la instrucción religiosa (Nwabara, 1977, pp. 62-63 y notas al pie).

Las primeras lecciones y enseñanzas se centraron en la condena de la religión y las creencias indígenas (Nwabara, 1977, pp. 53, 56; Isichei, 1976, pp. 161-162).

En Nnobi, se dijo a las personas que dejaran de adorar los símbolos religiosos indígenas, que los cristianos interpretaban como ído-

* *Paramount chief*, «jefe principal» o «supremo» es un título que la administración colonial británica asignaba a jefes que tenían una jurisdicción (más o menos efectiva) supralocal, en ocasiones de ámbito étnico o nacional. En Igboland, en principio era la cúpula del sistema de jefes delegados, pero en ocasiones podía asociarse con personajes de fuerte influencia y legitimidad. *(N. del T.)*

** Desde la primera edición, no parecen haber habido cambios drásticos en este sentido, aunque algunas investigaciones nigerianas (John Nwafor Nkwomezie, hacia 2003, por ejemplo) apuntan algunos tanteos informales en medio anglicano, y también algún intento de las mujeres para utilizar el cristianismo en sus estrategias de acceso al sistema de titulos igbo. *(N. del T.)*

los. La doctrina cristiana afirma que Dios creó a todas las personas y todas las cosas, y que, a diferencia de la diosa Idemili, Dios era un «él» y no una «ella». No es de extrañar que el antropólogo colonial, reverendo G. T. Basden, un miembro de la CMS y una referencia universal sobre la cultura indígena igbo, describa la diosa Idemili como «él», como un dios (Basden, 1938, pp. 41-3). Escribe. «Hay cinco Ide-Millis, cada uno con su estatus distintivo y funciones» (1938, p. 41). La imagen masculina persiste en su imaginación, a pesar de los símbolos femeninos como el agua (corriente) y la redondez (olla): «Todos estos cinco dioses tienen un solo jefe patronal, a saber, la pitón (Ekke)» (1938, p. 43).

Una imagen masculina invadió de nuevo la imaginación del profesor de historia J. C. Anene, cuando se refirió al espíritu de la Tierra, presente en todas las comunidades igbo, como un dios y no una diosa (1966, pp. 12-13). Otro historiador hizo la corrección diciendo: «la terminología de Anene sería más exacta si se utiliza "la Diosa de la Tierra" en lugar de "el dios de la tierra"» (Afigbo, 1972, p. 17, nota 41). El famoso novelista igbo, Chinua Achebe, también un producto de la educación occidental, no es menos culpable de la masculinización de la diosa del agua, a la que describe en su novela *Las cosas se desmoronan*, como el «dios del agua» (1958, p. 144).

Todas las actividades que se centraban en la diosa fueron condenadas y reemplazadas por aquellas arraigadas en la creencia en la doctrina del dios patriarcal cristiano y de su hijo Jesucristo.

De acuerdo con el anciano nnobi Ikebeotu, en un primer momento hubo conflictos entre los cristianos y los seguidores de la religión indígena. Éste fue también el caso de otras comunidades igbo (Nwabara, 1977, pp. 50-51, 55). En algunos casos, se castigó a los cristianos con el aislamiento o el ostracismo. Con mucho, el mayor conflicto se centró en la práctica cristiana de matar a la serpiente pitón, que es un símbolo totémico de los que adoran a la diosa Idemili. Matar a una serpiente pitón era un tabú, la ruptura del cual conllevaba una pena muy dura. La frustración de las personas implicadas se acentuó por el hecho de que, cuando se informó de estos casos al Oficial de Distrito, éste dijera a los aldeanos que dejasen que la deidad ofendida se las arreglara con el ofensor.

Un incidente en particular que tuvo lugar a mediados del pasado siglo XX, se recuerda todavía hoy vívidamente en Nnobi. Este fue el caso de un hombre llamado Nathaniel, pero mejor conocido como Natty, de la aldea de Ngo, cuya acción tenía tan indignadas a las mujeres como para provocar una manifestación de militancia femenina indígena.

Este hombre, arrebatado por un fanatismo cristiano, había matado una serpiente pitón. Cuando la noticia llegó a las mujeres, demostraron su enojo saltándose el tribunal local, controlado por cristianos igualmente fanáticos, y marchando medio desnudas hasta la sede provincial, Onitsha, para sitiar la oficina del residente. Éste suplicó calma y paciencia a las mujeres y les pidió que se fueran a casa, diciendo que iba a investigar el caso. Las mujeres consideraron esto como una respuesta débil, por lo que volvieron a Nnobi, fueron directamente a la casa del hombre y la arrasaron hasta los cimientos. Esta era la costumbre indígena de las mujeres igbo cuando debían tratar con hombres infractores (Harris, 1940, p. 147; Verde, 1964, p. 196.214; Leith-Ross, 1939, p. 109; Van Allen, 1972). Se dijo que el hombre murió dos semanas después del incidente. En Nnobi, se conoce popularmente una canción que hace referencia a este caso y el Sr. Emeh me la cantó. Dice así:

0 no n "ezi gbasika - o!
0 no n'uno gbasika - o!
Naaty gbulu eke - o!
Los que están en la calle, fuera del camino!
Aquellos dentro de la casa, fuera del camino!
Natty ha matado a una pitón!

Esto es una reminiscencia de la canción cantada por las hijas del linaje mientras se abrían camino a casa trayendo de vuelta el cuerpo de una hermana que había muerto en otro lugar, donde habitaba en calidad de esposa (véase el capítulo 3).

La violencia que se produjo como resultado de la falta de respeto a los tabúes indígenas por los cristianos también se registra en otras zonas que experimentaron las actividades misioneras (véanse Nwabara, 1977, p. 50 y las notas al pie). Chinua Achebe, que, de hecho, nació en Nnobi,[5] registra el conflicto entre cristianos y no cristianos aldeanos en *Things Fall Apart*. Su relato del incidente en el que el asesinato de la pitón real por un exceso de celo cristiano es particularmente significativo, ya que es una reminiscencia de la suerte que corrió Natty en Nnobi. Como castigo por el delito cometido por Okoli, él y todos los demás cristianos fueron declarados fuera de la ley por el pueblo. Achebe escribió:

> Okoli no estaba allí para responder. Había caído enfermo la noche anterior. Antes de que terminara el día que estaba muerto. Su muerte puso de manifiesto que los dioses eran todavía capaces de luchar sus propias batallas. El clan no vio entonces razón alguna para acosar a los cristianos (1958, p. 147).

Los cristianos no solo dirigían su falta de respeto contra los símbolos totémicos; también se dice que eran aficionados a matar y comer animales sacrificados a la diosa. Una vez más, la respuesta del OD (Oficial de Departamento o Distrito) a las quejas era la indiferencia. Le diría a la gente que dejara la respuesta en manos de la diosa, para mostrar su poder. De esta manera, los cristianos esperaban exponer y confirmar su afirmación sobre la impotencia de los «ídolos». Los misioneros también tomaban a los gemelos y sus madres y los llevaban a la iglesia para educarlos. Esto «parias» sociales formarían, de hecho, las primeras congregaciones cristianas indígenas. Estas afirmaciones de las gentes nnobi también son confirmadas por los resultados de la historiadora Elizabeth Isichei, que escribe:

> La mayor parte de los primeros cristianos conversos fueron extraídos entre los pobres, los necesitados, y los rechazados: las madres de gemelos, las mujeres acusadas de brujería, los que sufren de enfermedades como la lepra que se consideraban una abominación (1976, p. 162).

En la opinión del anciano, Samuel Ikebeotu, el cristianismo pronto ganó muchos seguidores, ya que recogieron las quejas respecto a aquellas cosas, leyes o costumbres que las personas encontraban difíciles, injustas o fastidiosas, pero que eran toleradas por temor a represalias. Al mismo tiempo, este creyente acérrimo y ávido asistente a la iglesia afirmó que ésta y la confesión cristiana debían ser culpadas por el atraso de Nnobi y por su actual falta de unidad. Esta opinión también es compartida por los historiadores de Igboland (Isichei, 1976, p. 170; Nwabara, 1977, p. 56).

El cristianismo no solo condenó la religión de la diosa, sino que también prohibió la asociación con el título de *Ekwe*. En un breve espacio de tiempo, los símbolos centrales de la autoestima de las mujeres se hicieron añicos. Al mismo tiempo, las mujeres se encontraron divididas entre sus familias, sus linajes paternos y la ciudad por las diferentes denominaciones cristianas a las que pertenecían.

Los cambios en la práctica del matrimonio y en las relaciones de género

En la primera parte, se ha demostrado cómo en la sociedad tradicional, un sistema flexible de género significa que los roles masculinos estaban abiertas a determinadas categorías de la mujer a través

de prácticas como las *nhanye*, «hijas varones» y los *ohu igba*, «esposos femeninos». Estas instituciones situaban a las mujeres en una posición más favorable para la adquisición de la riqueza y el poder político formal y autoridad.

Bajo el colonialismo, estas instituciones indígenas fueron condenadas por las iglesias como «paganas» y anticristianas, siendo abandonadas o reinterpretadas en detrimento de las mujeres. Se prohibió el título *Ekwe*, que era a la vez un reconocimiento social y político del éxito económico femenino, y por lo tanto una recompensa por su laboriosidad. Se confundieron las leyes consuetudinarias indígenas asociadas a la institución del matrimonio entre mujeres, como resultado de su reinterpretación de acuerdo con el derecho canónico y de la moral cristiana. Para ilustrar los cambios en la práctica el matrimonio y las relaciones de género, y su efecto económico y político sobre las mujeres afectadas, propongo un estudio de caso de una *brujería africana* a través de tres generaciones, desde el período justo antes de la invasión colonial hasta nuestros días.

Como la mayoría de los participantes en este drama todavía están vivos y la solución de la disputa no ha conseguido la aprobación de la mayoría de los interesados, he usado nombres ficticios para contar lo que es una historia verídica.

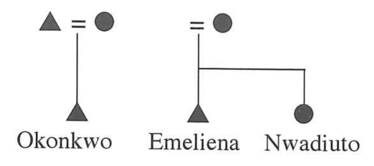
a) El marido de Okenwanyi tuvo dos mujeres:

▲ = ● = ● Okenwanyi

b) Okenwanyi (△) misma tenía nueve esposas:

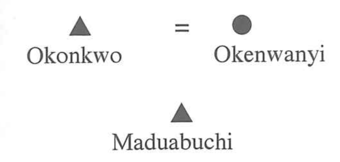
△ = ● = ● = ● = ● = ● = ● = ● = ● = ● w

c) La primera esposa del marido de Okenwanyi tuvo un hijo llamado Okonkwo, mientras la propia Okenwanyi tenía una hija llamada Nwadiuto y un hijo llamado Emeliena:

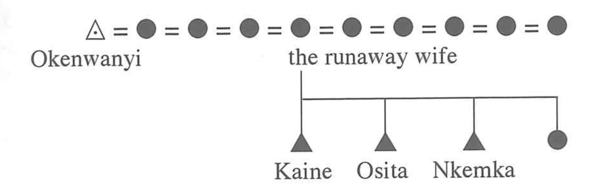


d) A la muerte de su padre, Okonkwo, como primer hijo, sucedió a su padre en el *obi*, y heredó la mujer de su padre, Okenwanyi, que es su «madrastra» en la terminología inglesa. Tuvieron un hijo lla-

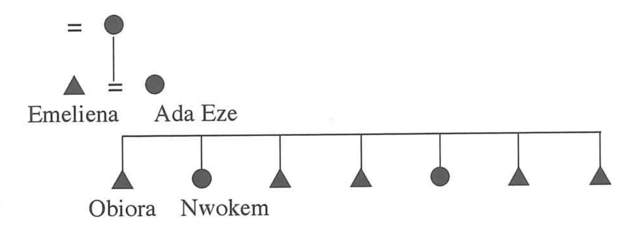
mado Maduabuchi. Maduabuchi, como el primer hijo de Okonkwo, le sucedió en el *obi*:



e) Una de las nueve esposas de Okenwanyi se escapó y tuvo tres hijos y una hija. Los chicos fueron llamados Kaine, Osita y Nkemka.



f) El propio hijo de Okenwanyi, Emeliena, se casó con Ada Eze y tuvieron muchos hijos e hijas. El primer hijo fue llamado Obiora, el segundo, Nwokem:



g) La propia Ada Eze se casó con una mujer:

Ada Eze

Origen del problema: la institución indígena del «esposo femenino»

Okenwanyi fue una de las mujeres más ricas y más populares de Nnobi en la segunda mitad del siglo XIX. Ella ensombreció a su esposo, que murió sin dejar mucho por lo que ser recordado. Entonces

Okenwanyi fue heredada por el primer hijo de su marido, Okonkwo, que sucedió a su padre en el *obi*. Éste había nacido de una coesposa de Okenwanyi. Okenwanyi había tenido dos hijos de su marido, un niño, Emeliena, y una niña, Nwadiuto. Según todos los indicios, el hijastro de Okenwanyi, Okonkwo, que se convirtió en su marido, debió haber sido un hombre muy joven, ya que no parece haber tenido mucho control sobre ella, aunque ella le dio un hijo llamado Maduabuchi.

Siguiendo la práctica común de las mujeres ricas en esos días, Okenwanyi tenía varias esposas. Se dice que algunas de ellas desaparecieron mientras otras se quedaron y tuvieron hijos. Una esposa que volvió re-casada en un pueblo vecino y dio a luz cuatro niños, una niña, que fue vendida, y tres chicos, a saber, Kaine, Osita y Nkemka. El hijo de Okenwanyi, Emeliena, y su esposa Ada Eze tuvieron cinco hijos y tres hijas. Su primer hijo fue llamado Obiora y su segundo, Nwokem. Nwokem, que ahora es un anciano, y un cristiano, al comentar sobre los hijos nacidos de la esposa que se fue y volvió a casarse, dijo:

> Fue a través de Okenwanyi que nacieron estas personas. No tuvo nada que ver con Emeliena, mi padre. Una mujer trajo un compañero de la mujer, y ella los dio a luz. Esa mujer se había ido antes de que Ada Eze, mi madre, ni siquiera se hubiese casado. Mi madre ni siquiera sabía de ella.

El problema: la reinterpretación de la institución del «esposo femenino»

El marido de Okenwanyi tuvo dos hijos antes de morir. Okonkwo, en tanto que hijo mayor, sucedió a su padre en el *obi* y esto hizo que el otro hijo, Emeliena, se convirtiera en cabeza de un *obi* subordinado. Siguiendo el principio de la herencia unilineal, el hijo de Okonkwo, Maduabuchi, desbancó al hermano de su padre, Emeliena, y sucedió a su padre en el *obi*. Durante todo este tiempo, no hubo problemas ni se planteó ninguna cuestión por parte las esposas de Okenwanyi, dado que ella las había redistribuido entre varios maridos y había recogido el pago del matrimonio a excepción de la mujer que se escapó, aunque no se reclamó el dinero pagado por su adquisición. El problema surgió cuando se impuso el dominio colonial, y el sistema de administración local a través de jefes delegados se aplicó en Igboland entre 1898 y 1929 (véase el capítulo 8).

Maduabuchi, a través de la influencia del hijo de la media hermana de su padre Nwadiuto, se convirtió en jefe delegado, nombrado

por orden de los colonizadores. A través de diversas proclamas del gobierno colonial, los jefes delegados y sus respectivos tribunales nativos adquirieron diversos poderes judiciales, legislativos y ejecutivos que hasta entonces se habían desplegado de manera difusa a través del sistema político indígena. Se aprobaron leyes que confirmaron su posición económica y su autoridad política. Los nuevos jefes incluso tenían poderes de conscripción, como se indica en la Proclamación de Carreteras y Arroyos. 1903. Acerca de esta proclamación, un historiador igbo escribe:

> Una vez instruido el jefe delegado tenía el derecho de reclutar a cualquier hombre entre las edades de quince y cincuenta y a cualquier mujer entre los quince y cuarenta años de edad que residieran dentro de su área de autoridad para trabajar en la carretera o en la vía fluvial o parte de esta durante un período de tiempo no superior a seis días por trimestre (Afigbo, 1972, p. 96).

Maduabuchi, al igual que otros jefes delegados corruptos de su época, encontró el espacio proporcionado por el *obi* de su padre demasiado confinado para su nuevo estilo de vida, por lo que construyó en otro lugar una gran casa de dos pisos que utilizaba como tribunal. Como adquirió una gran cantidad de lo que habían sido hasta entonces las tierras comunales, se encontró con que necesitaba una gran cantidad de mano de obra. Su modo de transporte se decía que había sido un camión, empujado arriba y abajo por unos pocos hombres. En este contexto se entiende su acción para recuperar y traer de vuelta a casa a los hijos de la mujer que se escapó. Como uno de los hijos «engañado» me lo explicó:

> Cuando Maduabuchi se convirtió en jefe y necesitaba mucha mano de obra, fue y recogió de nuevo los hijos de la esposa fugitiva y los utilizó como esclavos. Entonces, cuando mi padre, Emeliena, murió Emeliena, trajo a colación el caso. Ada Eze, mi madre, estaba sola por aquel entonces. Su hijo mayor, Obiora, quién debería suceder a mi padre en su *obi*, estaba entonces en una ciudad urbana. Cuando se enteró de que el caso estaba a punto de salir, Ada Eze envió a por Obiora, pero, antes de que este llegara, Maduabuchi y sus compañeros jefes ya habían tomado una decisión sobre el caso. Puso a uno de los hijos de la mujer huida en su propio *obi*, dado que ya no lo usaba y había quedad vacante desde que se había ido a otro sitio para construir un tribunal. El otro hijo de la esposa del fugitivo fue puesto en el *obi* de mi padre sin esperar a que mi hermano mayor, Obiora, volviese. Cuando la decisión llegó y mi madre vio que era desfavorable a su hijo, se sintió muy dolida y muy enojada. Obiora regresó a la ciudad urbana, se hizo rico, volvió, compró una enorme pieza de tierra y construyó la primera casa de tres pisos de Nno-

bi. Esto era cerca de la única carretera asfaltada, que era también la carretera principal. Todo el mundo fue a verla. Mi madre estaba feliz de nuevo. Otros pensaron que si nos quitaban el *obi*, nos convertiríamos en inútiles, impotentes. En realidad, el hecho de que nos quitasen el *obi* porque nuestro padre estaba muerto y la infelicidad de nuestra madre aumentó nuestra determinación a tener éxito. Los cinco hijos habíamos salido de casa y habíamos ido a buscar empleo en l los centros urbanos. Poco después de que nuestro hermano mayor acabase su propia casa, ke envié dinero para construir la mía, también a lo largo de la carretera principal. Después de poco tiempo, nuestro hermano más joven llegó a casa, compró un terreno y construyó su propia vivienda, también por la carretera principal. Así que todos teníamos un lugar donde vivir. Todas las mujeres se habían ido a las casas de sus maridos.

Cuando hablaba de este caso con los implicados, llegué a la conclusión de que había un conflicto de opinión en su interpretación de la situación de la mujer que se escapó. La mujer se había casado con otra mujer y. de hecho, la traducción literal del término que se utiliza para esta práctica *igba ohu*, es «la compra de un esclavo». Como se explica en el capítulo 2, este término se restringía al matrimonio entre mujeres y no se usaba en el matrimonio entre mujer y hombre, pero ambos tipos se regían por las mismas leyes consuetudinarias. Esto podría explicar por qué, de hecho, Nnobi y otras áreas relacionadas no tienen asentamientos de esclavos, a pesar de que participaron en la trata de esclavos. Las instituciones indígenas nnobi carecían de disposición alguna referida al estatus de esclavo. En su lugar, existía la institución del *osu*, esclavos del culto o personas consagradas a la diosa Idemili. Aquellos de los «hijos agraviados» que hacían referencia a la mujer huida y a sus hijos como esclavos, lo hacían bajo la influencia cristiana y occidental. Otros miembros de su patrilinajes los desafiaron a este respecto, entre ellos uno de los propios «hijos agraviados», que insistía en que la mujer huida era una esposa y, por lo tanto, sus hijos tenían derecho a heredar. De acuerdo con este hijo:

El hombre que fue puesto en el *obi* no había nacido en el *obi*. Su madre le dio a luz en otro lugar. Emeliena no lo engendró. Todo el mundo lo sabía. La pregunta entonces se convirtió en si estaba casada o comprada por una mujer. De cualquier manera, ella era una esposa en ese *obi*. La ley nativa establece que, siempre que el precio de la novia no sea reclamado, los hijos nacidos de ella dentro o fuera de esta *obi* pertenecen a este *obi*. Fue con esta idea que nuestra gente fue y trajo de vuelta a los hijos que había dado a luz de otro lugar. No exigir la devolución del precio de la novia fue un grave error por nuestra parte.

De hecho, la diferencia de opinión sobre el estatus de la mujer escapada es la única causa por la que los «hijos agraviados» no pudieron expulsar a los actuales ocupantes del *obi*. El hombre que habían instalado en este *obi* se casó con dos esposas. A medida que el conflicto se intensificó y la vida se volvió incómoda para él en el *obi*, regresó a la ciudad de su padre biológico. Cuando se fue, solo una mujer accedió a partir con él, mientras la otra quedó atrás. Como se había ido voluntariamente, las personas implicadas en el pleito se alegraron de que el problema se hubiera resuelto, sin saber que la mujer que había quedado atrás estaba embarazada. Cuando dio a luz, el bebé era un niño; y, por tanto, podía suceder a su padre en su posición en el *obi*, así que el problema se perpetuó. A su vez, ahora tiene un hijo, como él, nacido en el *obi*, y este hijo será su sucesor.

La otra razón por la cual los actuales ocupantes permanecen en el *obi* es que las casas y los hogares construidos por los «hijos agraviados» han eclipsado el *obi* original. Los ocupantes en disputa del *obi* han servido de hecho como criados a algunos de los «hijos agraviados» y han llegado a acuerdos en asuntos de negocios. Pero como todos los involucrados saben, si los «hijos agraviados» quisieran librarse desesperadamente de los actuales detentores, lo podrían hacer fácilmente mediante la aplicación de nuevos significados a las viejas instituciones y recibirían el apoyo de la iglesia, de los certificados de nacimiento y del tribunal de justicia.

El efecto de este caso sobre la madre de los «hijos agraviados» también revela la impotencia de las mujeres respecto a las instituciones modernas. Se describía a Ada Eze como una mujer muy popular, que infundía un gran respeto. Se dice que todas las mujeres del *obi* de su padre infundían mucho respeto, ya que era un hombre muy poderoso con muchos títulos. También eran orgullosas, y otras mujeres las miraban y las escuchaban. Como uno de sus hijos lo relató:

> Antes de este caso, recuerdo a mi madre como una mujer muy feliz. Se casó muy temprano y estaba casada con mi padre solo porque él también era de una gran *obi*. Nuestra madre era trabajadora. Ella sola cultivaba a toda aquella tierra que nos pertenecía con Maduabuchi. Con lo que [esa tierra producía] nos alimentaba a todos nosotros. Como mi padre murió tempranamente, y su *obi* fue usurpado, mis hermanos mayores no tenían recursos. Mi madre y mi hermano más mayor sufragaron la poca educación que tuve hasta que me gané una beca para ir a la escuela secundaria. En aquellos días, después de la escuela, solía ir a encontrarme con mi madre. Al cierre del día de mercado, me esperaba y yo la ayudada a llevar de vuelta a casa, sobre la cabeza, sus mercancías. Per-

tenecía a todas las asociaciones de mujeres que había en Nnobi en ese momento. Yo solía ver cómo venían a nuestra casa para todo tipo de reuniones. También perteneció al Consejo de la Mujer. Obiora, su primer hijo, mató una vaca para ella, por lo tanto, era una *ogbuefi*, una mujer titulada. Compró sus cuentas de coral. También compró sus tobilleras y brazaletes de marfil. En esos días, estos eran los más distinguidos ornamentos que se podría comprar para la madre de uno. El día que se pagaron las tobilleras, yo fui uno de los que lloró al ver todo nuestro dinero amontonado en un cesto.[6] Cuando se llevaron la canasta, estallamos en lágrimas. Es solo el día en que ella se puso los adornos, y nos fuimos al mercado para celebrar con sus amigos, cuando bailamos de alegría. Fue después del caso sobre quién debía permanecer en nuestro *obi*, cuando se decidió que el hijo de la mujer huida debía vivir en nuestro *obi*, cuando se convirtió en una mujer muy decepcionada. Hicimos cuanto pudimos para que fuera a la iglesia como el resto de nosotros, pero se negó. Obiora compró todo lo que la haría feliz para que pudiera convencerla para ir a la iglesia, pero ella se negó. Ella iba por unos días y luego dejaba de hacerlo. No tenía ningún sentido para ella. Cuando [ella] hablaba con alguien, uno tenía la impresión de que había ido a la escuela. Ciertos acontecimientos ayudaron a sacudir su fe. Los eventos fueron: el comportamiento de algunos asistentes a la iglesia; algunos que no dicen la verdad; las cosas que veía con sus propios ojos que hacía la gente de la iglesia; sus mentiras y su hipocresía y, lo peor de todos, el resultado del caso sobre quién debía permanecer en nuestra *obi*. Esto ayudó a quebrantar su fe. Sentía que Maduabuchi, el hermano de su marido, sabiendo que la presencia de los hijos de la mujer huida privaría a sus propios hijos de su posición, no debería haberlos traído de vuelta, o cuando ya no tenía necesidad de su servicio, debería haberlos enviado de regreso a la ciudad donde nacieron y reclamar el precio de la novia original, ya qu la ciudad habría estado contenta de tenerlos de vuelta, pues su padre era de allí. Ese problema se habría resuelto hace mucho tiempo, para satisfacción de todos.

Había todo tipo de interpretaciones de por qué Maduabuchi había «estafado» a los hijos de Ada Eze, al negarles el lugar que les correspondía por derecho en el *obi* de su padre. Uno de ellas apuntaba al orgullo y la arrogancia de Ada Eze que, de acuerdo con el derecho consuetudinario, debería haber sido heredada por Maduabuchi a la muerte de su marido. Como Maduabuchi se había convertido en un cristiano fiel y monógamo oficialmente, uno solo puede adivinar los conflictos que podrían haber surgido. Los colonizadores hicieron caer en desgracia al padre de Ada Eze, un hombre muy poderoso, mientras que dieron poder a Maduabuchi, un «don nadie». Desde mi conocimiento de la maldad y del poder de las lenguas de las mujeres nnobi [rumores], ella no habría podido dejarle en paz. Su propio marido, Emeliena, también era conocido como un muy poderoso y

sabio *dibia*, una profesión que la Iglesia con la que se había identificado Maduabuchi había condenado, a pesar de que se dice que éste siguió utilizando los servicios de un *dibia* en secreto, sobre todo en su pleito con Ada Eze.

El argumento básico contra Maduabuchi no era que se hubiera burlado del derecho consuetudinario, sino que había despreciado a Ada Eze, una mujer de tan alto estatus. Podría haber evitado el problema de sucesión, como uno de los hijos de Ada Eze me señaló, mediante el envío de los hombres de regreso con su padre y la reclamación de una indemnización por parte de éste. Pero el gobierno colonial le dio el poder con el que menospreciar a una mujer del estatus de Ada Eze, algo que no se habría atrevido a hacer antes de la llegada del hombre blanco, ya que habría tenido que lidiar con el poderoso padre de Ada Eze.

Como el caso de Ada Eze y su propia esposa mostrará, era costumbre que el hijo de una mujer heredara las esposas de ésta, confiriendo así a los hijos nacidos de sus esposas el mismo estatus que a los nacidos de su hijo. El segundo hijo de Ada Eze dijo que, como su madre era una mujer muy rica, adquirió una esposa. Según él, fue Ada Eze quien se casó con la mujer antes de ser heredada por el hijo de Ada Eze, Obiora.

Me dieron dos explicaciones sobre por qué Ada Eze adquirió una esposa. 1) Era una cuestión de estatus y prestigio: era una mujer muy rica y aristócrata, luego, adquirió una esposa. 2) Era una cuestión de necesidad. Las cosas habían cambiado. Todos sus hijos se habían ido a buscar un empleo y vivían en los centros urbanos. Las hijas se habían ido a las casas de sus maridos, algunas de las cuales ni siquiera estaban en Nnobi. En consecuencia, ella estaba sola y sin ayuda; Por lo tanto, algunos de sus hijos, especialmente las hijas, decidieron que debía adquirir una esposa. Su última hija, ahora una mujer de unos sesenta años, relató cómo se fueron a un pueblo vecino para adquirir una esposa. De acuerdo con ella, era un negocio rápido y muy poco dinero se pagó para adquirir derechos sobre la joven.

Las complicaciones surgieron más tarde, cuando la niña se convirtió en mujer sin que se hubiera hecho ningún arreglo para asignarle un hombre, dado que Ada Eze era viuda. La familia de la chica insistió en que ella debía ser heredada por el hijo de Ada Eze, o de lo contrario debería volver con ellos. Pero el hijo de Ada Eze era un cristiano y ya tenía una esposa, con quien se había unido en santo matrimonio. Como la familia de la chica insistía en recuperar a su hija, el hijo de Ada Eze decidió tomarla, y se convirtió en una esposa adicional. En este caso, un hijo, y de hecho un hijo único, ya ha-

bía nacido dentro del matrimonio y, por lo tanto, la sucesión del *obi* de su padre estaba garantizada. La progenie de matrimonios posteriores tendría el mismo estatus, pero en posición de junior respecto al primogénito.

En el caso de Okenwanyi, los hijos nacidos de su esposa eran iguales en estatus a sus propios hijos. Nacieron además antes de los hijos de sus hijos, y por lo tanto tenían preferencia sucesoria en el caso que sus hijos dejasen vacantes el *obi*, que es lo que Maduabuchi hizo cuando se fue a otro lugar para construir un tribunal. Todos los hijos del hijo de Ada Eze, Obiora, eran considerados como legítimos en virtud del derecho consuetudinario, a pesar de que es de conocimiento común que los hijos nacidos de la mujer heredada no habían sido engendrados por él. Sin embargo, bajo la ley de la iglesia, no todos sus hijos son legítimos, solo el hijo nacido dentro del matrimonio fue reconocido como legítimo por la iglesia. A Obiora mismo, como un castigo por recoger esposas, se le prohibió, no asistir a la iglesia ni dar donaciones, sino tomar la santa comunión. Esta se convirtió en la sanción de la iglesia para la poliginia. Parece ser que, en los primeros tiempos del cristianismo en Igboland, también se negó el bautismo a los polígínicos (Isichei, 1976, pp. 165, 181).

Cuando entrevisté a la esposa heredada, estaba orgullosa del hecho de haber sido la esposa de Ada Eze. Hice una comparación entre Ada Eze y su hija, que me conoce y pregunté a la esposa heredada si la hija se parecía a su madre. La muy inteligente, y ágil, señora mayor negó con vehemencia cualquier similitud. Utilizaba tanto el término «nuestra madre», *nne Anyi*, como «mi marido», *di'm*, cuando se refería a Ada Eze, que había muerto en la mitad del pasado siglo XX. Según ella, Ada Eze era corpulenta, pero firme y digna, ejerciendo su autoridad con confianza. Su hija, por otra parte, de acuerdo con esta señora, es gorda y fofa, con mal carácter y malhablada. «¡Mi marido nunca fue así! ¡No, no son iguales!», dijo. Esta señora todavía hace mandados para la hija de Ada Eze, a quien había servido desde que era una niña. En cualquier caso, la hija de Ada Eze es su marido clasificatorio, en tanto que hija mayor en el patrilinaje en el que ella se casó, y por lo tanto su superior (véase el capítulo 3).

No solo la institución del «esposo mujer» y la práctica asociada de heredar esposas habían sido afectadas por el derecho canónico y por la moral cristiana, sino que la práctica tan tradicional de la herencia de las viudas también fue rechazada por los cristianos y las élites educadas. El hijo de Ada Eze, Obiora, por ejemplo, murió hace unos años y dejó tres viudas; otras dos mujeres habían muerto antes que él. Tradicionalmente, estas mujeres deberían haber sido

heredadas por sus hermanos, pero esto no ha sido así, a pesar de que la esposa más joven está en edad de procrear; mientras que la esposa de uno de los hermanos de Obiora murió recientemente, dejándolo viudo. Cuando, durante el trabajo de campo, saqué el tema al sugerir que el derecho consuetudinario le permitía tomar por lo menos a la más joven de las esposas de su hermano muerto, ¡la idea le pareció repugnante! Sin embargo, Okenwanyi, la madre de su padre, fue heredada por su hijastro, de quien concibió a Maduabuchi. En efecto, este hecho se ha convertido en un «secreto de familia», y me enteré de él por otros miembros del linaje menor, e incluso entonces, fue admitido solo por los hombres de edad avanzada en la familia; era demasiado «vergonzoso» para que otras personas, cristianas, educadas, hablasen sobre el tema. De acuerdo con la moralidad y el matrimonio cristiano semejante práctica es abominable e ilegal. En la Biblia se establece claramente: «No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la desnudez de tu padre» (Levítico 18: 8). (El hombre que me dio la información nunca ha estado de hecho en la iglesia y todavía adora a la diosa Idemili).

Si el hijo que rechazó la herencia de la viuda del hermano hubiera buscado apoyo para su posición en la Biblia, el Levítico se lo podría haber proporcionado: «No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano; es la desnudez de tu hermano «(18: 16). Esto se repite en Levítico 20:21, donde se indica el castigo por violar esta ley: «Y si un hombre tomare la mujer de su hermano, sería una cosa sucia: habría descubierto la desnudez de su hermano; no tendrían hijos». Este versículo fue citado por el rey Tudor Enrique VIII de Inglaterra, en su debate con la iglesia cuando quiso descartar por levirato a su esposa Catalina de Aragón y casarse con Ana Bolena (Palmer, 1971, pp. 45-50). La iglesia, oponiéndosele, encontró apoyo en el Deuteronomio, donde se afirma que Dios permitía el levirato:

> Si los hermanos moran juntos, y uno de ellos muere, y no tiene ningún hijo, la esposa del muerto no se casará fuera con hombre extraño: su cuñado llegará a ella y la tomará como su mujer, y cumplirá con ella el deber de un hermano del marido (Deuteronomio 25: 5).

En el caso de Enrique VIII, y en la cultura hebrea, el levirato servía a un interés masculino por la continuidad del linaje, como se dice en Deuteronomio 25: 6: «Y será de tal forma que el primogénito que ella diere a luz sucederá en el nombre a su hermano muerto, y así su nombre no será borrado de Israel». En la cultura igbo, la herencia de las viudas era un medio de retención de la propiedad, incluyendo esposas, en el linaje, así como una forma de asegurar la

continuidad social y garantizar la seguridad económica de las mujeres de edad avanzada. Este punto también fue señalado por Basden, quien, después de afirmar que las esposas eran heredadas como parte de la propiedad de un hombre fallecido, escribió, «Si las mujeres son viejas, permanecen tranquilamente como miembros del complejo familiar bajo el nuevo propietario, y son raramente perturbadas» (1938, p. 268). Dado que el acceso o derecho a la tierra agrícola estaba vinculado con la condición de ser esposas, la herencia de las viudas aseguraba que las esposas no perdieran su medio de subsistencia. También aseguraba que las mujeres mayores, ya no sexualmente atractivas ni activas para la reproducción biológica, no se quedara sin marido ni casa, sino que podían continuar siendo miembros viables del complejo o familia extendida.

Como las esposas de Obiora no han sido heredados por ninguno de los hombres de linaje, pero permanecen en su recinto arreglándoselas solas, y con su progenie; ya que el hijo de Obiora vive en una ciudad con su esposa, casados por la iglesia, estas mujeres pueden tener amantes e incluso tener hijos con ellos, sin que nadie las reprenda. En Nnobi, no se pregunta a una viuda quién es el padre de su hijo, ni en ningún otro sitio de Igboland. En el pasado, estas viudas tenían buenas posibilidades de acumular riqueza, que se convertiría en esposas, y luego en más riqueza y títulos, ya que estaban libres de responsabilidades conyugales y domésticas. Este es el caso de algunas mujeres comerciantes ricas en los centros urbanos de hoy. Teniendo riqueza acumulada, pueden adquirir esposas en nombre de sus hijos o de otros parientes masculinos. Dado que Nnobi ya no acuerda títulos para las mujeres, estas ya no pueden buscar el poder político formal para sí mismas, a través de la consecución de títulos, tal como lo continúan haciendo hoy los hombres ricos.

Las últimas mujeres con el título de *Ekwe* murieron antes de mediados del siglo XX, un momento en el cual las costumbres asociadas con el título ya habían cambiado. De mis observaciones durante el trabajo de campo, se infiere que el cristianismo no parece haber disuadido a los hombres de acumular tantas esposas como su riqueza les permita. No ha sucedido lo mismo con las mujeres ricas. Un anciano de 71 años de edad, el jefe Akudolu, hablando de su padre y de una de sus esposas que era una mujer con el título de *Ekwe*, dijo que su padre había sido un hombre rico que había tenido nueve esposas que él conociera personalmente; había habido otras, pero algunas habían muerto y otras habían dejado a su padre. Una de estas esposas fue una mujer con el título de *Ekwe*. Cuando le pregunté al anciano si esta mujer había comprado esposas, dijo:

> No, ella no compró esposas. En el momento en que tomó la *Ekwe* título, la gente ya había recibido la luz. No hace mucho que murió. Era más atrás en el pasado cuando ellas compraban esposas. Ella misma no compró ninguna esposa, pero casó con esposas a todos sus hijos.

Una evidencia abrumadora demuestra que, bajo el colonialismo, las mujeres en Nnobi, y en Igboland en general, no pasaron a llevar una vida más confortable ni más ventajosa desde el punto de vista económico. Perdieron su capacidad de controlar el dinero en efectivo, los hombres invadieron el mercado general, mientras que las cada vez estaban más indefensas en sus relaciones personales con los maridos. Pero, lo más importante de todo, tanto la iglesia como la administración colonial estaban erosionando las instituciones promujeres.

Notas

1. La información sobre la introducción de la iglesia Church Missionary Society (CMS) en Nnobi se extrae de artículos de la revista *Abalukwu* y de conversaciones con personas en Nnobi, especialmente con Samuel lkebeotu, en agosto de 1980. Nacido en el cierre del siglo XIX, había sido un maestro de escuela. Empezó a ir a la iglesia en 1909 y la primera vez que fue a la escuela fue en 1910. A pesar de ser un anciano, todavía está alerta y ágil y en actualidad (1985) es un destacado miembro del clero en la iglesia de San Pablo, en Ebenesi, Nnobi. En 1980, dio un sermón detallado, basado en un relato de testigos directos, sobre la llegada de la CMS a Nnobi. A lo largo de mi trabajo de campo de este sermón fue ampliamente citado en Nnobi.

2. John Okigbo, titulado como Jefe Eze Anyidiaso Okigbo, a quien entrevisté en enero de 1982, me dio información sobre Okanume y la llegada de la Iglesia Católica a Nnobi. Es el nieto de Okanume y un miembro titulado del Consejo Igwe. Okanume también fue nombrado jefe delegado por el gobierno colonial.

3. Titulado miembros del Consejo del *lgwe* (del gobernante tradicional) (véase el capítulo 9).

4. La Iglesia Católica, en la aprobación de la asignación del título de *ozo* para sus miembros, insistió en expurgar los aspectos de «paganos» de los rituales involucrados. Durante el trabajo de campo en enero de 1982, yo asistí a la toma de título de un *ozo* y me sorprendió cuando algunos familiares anglicanos que me llevaron a la ceremonia afirmaron que lo que vimos era «pagano». Estaban disgustados por el hecho de que un padre reverendo católico llegara y diera su bendición. El hombre que tomaba el título pertenecía al importante patrilinaje Umuona, y, en consecuencia, los participantes eran todos de allí. El sacerdote del santuario Aho, Ekechukwu, recibió al hombre en el título *ozo*, mientras que el anciano Umuona, Ezudona, de nuevo, un no cristiano, le coronó. El sacerdote del santuario Aho utiliza la hoja *abosi* (se cree que tiene el poder de limpiar, de purificar) para «lavar' la lengua del hombre. A partir de entonces, se esperaba que el hombre no dijera nada más que la verdad. Con el mismo fin, pasó un huevo y la hoja *abosi* sobre el cuerpo del hombre y sobre su lengua. A continuación, se colocó el huevo en el suelo y la hoja por encima. A continuación, instruyó al candidato al título *Ozo* para que pisase la hoja y aplastase el huevo, como efectivamente hizo. Me dijeron que, en el pasado, se utilizaba un pollito en lugar de

un huevo; el candidato tenía que sentarse encima para matarlo. Mis parientes anglicanos objetaban el uso de los viejos símbolos, sin apreciar que simbolizaban la justicia. El título *ozo* tomado por el hombre era *Igbo-fu-ego*, «cuando una persona igbo ve dinero»... Esta es una forma abreviada de la expresión, *Igbo fu ego, ogholu aku*; el insecto llamado *aku* se siente atraído por luz, como las polillas. Por tanto, la analogía es que las personas igbo y el dinero son como las polillas y la luz, respectivamente. La implicación, creo, es que las gentes igbo convierten el dinero en fortuna, son gentes emprendedoras. El título *Ozo* es voluntario y basado en los logros del candidato. Cuando un hombre consigue éxito financiero, busca el poder y el prestigio mediante la compra de un título *ozo*.

5. Cuando nació Achebe, su padre era un maestro de escuela en la cercana ciudad de Ogidi.

6. La introducción de dinero europeo causó una inflación general y la devaluación de los cauris, conchas empleadas como moneda local.

8
La erosión del poder de las mujeres

La educación occidental y la invisibilidad de las mujeres

Cuando el cristianismo introdujo una deidad masculina, las creencias y prácticas religiosas ya no se centraron en una deidad femenina, sino en un dios masculino, en su hijo, en sus obispos y sus sacerdotes. Aunque las mujeres formaban la gran mayoría de la congregación –el cuerpo de la iglesia–, unos pocos hombres, el clero, constituían la cabeza de la iglesia. Estas nuevas relaciones y realidades de género también se generaban a través de los nuevos modelos de la educación occidental.

Las cifras de matriculación citadas en Nwabara (1977), extraídas del Informe Anual del Departamento de Educación del año 1906, muestran que los niños aventajaban a las niñas durante los primeros años de la educación occidental en Igboland. En la provincia oriental de Nwabara se mencionan: 1.592 niños y 132 niñas en las 12 escuelas administradas por la Iglesia Libre Unida de Escocia; 213 niños y 109 niñas en las cuatro escuelas gestionadas por la misión católica; 538 niños y 184 niñas en las nueve escuelas pertenecientes a la Pastoral del Delta del Níger. Hacia 1900, el propio gobierno tenía una escuela solo para niños. Este desequilibrio de género en las escuelas también se daba en la provincia Central del Protectorado bajo el que se agrupó Nnobi. En las 19 escuelas del gobierno las cifras eran: 1.038 niños y 116 niñas; en las 21 escuelas de las misiones católicas: 1.550 niños y 11 niñas. La única escuela de la Iglesia Anglicana, la Misión Industrial Onitsha, era solo para niños.

Dos de las escuelas misioneras ofrecían una educación avanzada en tareas consideradas tradicionalmente masculinas, como la carpintería, la sastrería y la impresión. Así pues, en principio, solo los chicos tenían acceso a una educación superior. Cuando surgió la ne-

cesidad de formar a la población de África occidental como profesores, los hombres fueron los primeros en formarse. También hacían de aprendices y se les formaba como funcionarios gubernamentales y el comercio con las empresas europeas (Nwabara, 1977, pp. 60-62).

El sesgo masculino fue, por tanto, una característica importante de los programas educativos del gobierno, así como de las políticas y la educación de las misiones. Si la actitud del gobierno hacia las mujeres hubiera sido más progresista, se habrían abierto grandes posibilidades para las mujeres en las escuelas gubernamentales, donde al menos la educación no dependía de la conversión ni de la instrucción religiosa. Sin embargo, las escuelas misioneras eran mucho más numerosas que las instituciones educativas del gobierno.

El Informe Anual del Departamento de Educación del año 1909 ofrece las cifras de 4.302 niños y 279 niñas en las escuelas gubernamentales de las tres provincias del protectorado oriental. El número de escuelas misioneras superaba con creces al de las escuelas del gobierno. En 1911, por ejemplo, en la Provincia Central, el gobierno tenía 28 escuelas, mientras que las misiones, 45. En la Provincia Oriental, el gobierno tenía 22 escuelas, en comparación con las 107 que gestionaban las misiones. El Informe Colonial Anual (*Annual Colonial Report*) de 1911 registró unas cifras de 1.160 niños y 20 niñas en 29 escuelas.

Esta pauta de matriculación masculina superior a la femenina continuó en la primera mitad del presente siglo, como indican las cifras de las escuelas públicas y privadas entre 1929 y 1938 (véase Nwabara, 1977, pp. 68-69, Nnobi estaba en la provincia de Onitsha). Sin embargo, las cifras de la tabla 2.2 de la 4.ª edición del Boletín Estadístico (*Statistical Digest*) (1973) del Estado Centrooriental de Nigeria, muestran que, a principios de la década de 1970, el número de niñas inscritas en las escuelas primarias se estaba equiparando rápidamente al de los niños.* (En estas tablas del *Statistical Digest*, Nnobi pertenece a la división de Idemili.) La tabla 2.3 muestra una matriculación comparativamente más alta de niñas en las escuelas secundarias en años más recientes, sobre todo en las zonas urbanas.

* Aunque las propias estadísticas del gobierno nigeriano indican que las tasas de escolarización por género se han aproximado mucho, todavía se perciben diferencias, a menudo más marcadas en algunas regiones y clase, y visibles sobre todo en las tasas de éxito, a todos los niveles, pero en particular en la educación secundaria y en el equivalente a la universidad. Por ejemplo, en 2013, aunque más de un 40 % de las nuevas matriculaciones universitarias fue de mujeres, éstas solo representaban un 15 % de las personas egresadas, que han conseguido títulos. *(N. del T.)*

No obstante, el número de chicas parece reducirse al acabar la escuela secundaria, especialmente en las áreas rurales; en la división de Idemili no se registran entradas femeninas para el sexto formulario. La explicación podría ser que en las zonas rurales las niñas se casan mucho antes y, justo después del matrimonio, dedican su tiempo y su energía al sector de la subsistencia y las tareas domésticas. Esta explicación se sostiene en las cifras de la tabla 2.6, que registra altas cifras de matriculación de chicas hasta la edad de 20 años en la ciudad de Enugu, y cifras considerablemente inferiores en algunas ciudades rurales. Las cifras de Ezzikwo y Nkanu indican que, en 1973, en algunas áreas de Igboland aún no se enviaba a las niñas a la escuela.

Mientras a los chicos se los formaba para el gobierno, el comercio, la industria, la iglesia y la educación, a las niñas se las formaba para el ámbito doméstico y se les enseñaba a cocinar, a limpiar, a cuidar de los niños y a coser.

En la década de 1970, el modelo de educación de hombres y mujeres apenas había cambiado; unas pocas mujeres habían entrado en lo que hasta el momento se habían considerado disciplinas masculinas. La tabla 2.32 del *Statistical Digest*, por ejemplo, da cifras de matriculación de la Universidad de Nigeria, Nsukka, que revelan que las mujeres todavía monopolizaban el departamento de economía doméstica, a excepción de un hombre que fue admitido, frente a 30 mujeres, y tres más en 1973, frente a 34 mujeres. Este interés de los hombres por la cocina se puede entender en el contexto de la sociedad urbana nigeriana, en la cual la restauración y la gerencia hotelera eran empresas en auge. En el sector público, cocinar es una profesión remunerada.

Aunque se describe a las mujeres igbo como buenas comerciantes, las cifras muestran que muy pocas van a la universidad para estudiar administración de empresas. En 1973 la matriculación en los estudios de idiomas era de 58 mujeres frente a 48 hombres, mientras que las cifras de matriculaciones en el departamento de educación revelan un predominio masculino. En la facultad de ingeniería, las cifras de matriculación de 1970 y 1971, registran solo tres mujeres, en el departamento de arquitectura/gestión inmobiliaria. Sin embargo, En 1973, se matricularon cinco mujeres en ingeniería frente a 515 hombres, mientras que 11 mujeres y 174 hombres se inscribieron en arquitectura/gestión inmobiliaria; una mujer y 76 hombres se matricularon en topografía.

En los campos del derecho, la medicina, la ciencia y las ciencias sociales, las cifras de matriculación de mujeres son realmente muy bajas. La Tabla 2.34 del *Statistical Digest* revela la pauta de matri-

culaciones de hombres con respecto a mujeres en el período que va desde 1964 hasta 1974. En 1974, muy pocas personas, en comparación con el total de población, tenían acceso a la educación universitaria, y aún menos mujeres tenían títulos universitarios.

Judith Van Allen intentó hallar algunas respuestas a las preguntas de por qué los hombres tenían preferencia en los esquemas de desarrollo «modernos», por qué se educaba sobre todo a los chicos y por qué se les daba una educación diferente a la de las chicas. En respuesta a estas preguntas Van Allen escribe:

> Al menos parte de la respuesta reside en los valores colonialistas, valores que llevaron a los británicos a suponer que se debía tratar a niñas y niños, mujeres y hombres, y se debían comportar, como supuestamente se trataba y se comportaba la gente en la Inglaterra victoriana «civilizada». Se impuso la fuerte dominación masculina a la sociedad igbo, tanto indirectamente, mediante las nuevas estructuras económicas, como directamente, mediante la contratación solo de hombres en la Administración Nativa. Asimismo, las nuevas estructuras económicas y políticas se basaban en la inculcación de una ideología sexista en las escuelas de la misión (1976, p. 80).[1]

El material presentado en la primera parte de este libro muestra que la fuerte dominación y la fuerte ideología masculina ya existía en la estructura social e ideológica tradicional de Nnobi, pero al mismo tiempo, la flexibilidad de su sistema de género mitigaba el dualismo sexual. No ocurrió lo mismo con la ideología victoriana trasplantada a Igboland por misioneros y pedagogos británicos. La expresión «el lugar de la mujer es el hogar» deriva de dicha ideología. Desde entonces, dicho eslogan ha sido un tema de debate escolar muy popular en Nigeria. Otras nociones de feminidad arraigadas en la ideología victoriana también idealizaron a la mujer virtuosa y de mente frágil, incapaz de dominar temas «masculinos» como la ciencia, la política y los negocios (véase Rogers, 1980). Estos fueron algunos de los prejuicios contra las mujeres que colonialistas y misioneros llevaron a Igboland (Van Allen, 1976, pp. 80-81 y notas a pie de página).

La importancia de estos prejuicios, la masculinización de la religión y del gobierno, se pone de manifiesto en la exclusión de las mujeres de la administración política colonial en Nnobi y en otros lugares de Igboland. La frustración política y económica que sintieron las mujeres las condujo a realizar manifestaciones masivas y protestas por todo Igboland en diversas ocasiones entre 1928 y 1980.

La exclusión de las mujeres del sistema administrativo colonial local

Como ya hemos destacado, con la introducción del cristianismo y de las ideologías occidental y victoriana, las mujeres tomaron una posición secundaria en el ámbito del liderazgo educativo y religioso. El mismo proceso de masculinización ocurrió en la representación política dentro del sistema de gobierno local, en Nnobi y en todas las demás comunidades de Igboland. Durante el período colonial, aquellos que detentaron el poder –como jefes delegados, secretarios judiciales y alguaciles– en las comunidades locales eran todos hombres.

El gobierno colonial en su clasificación de los sistemas políticos indígenas igbo había incluido incorrectamente a Nnobi entre aquellas comunidades que presentaban monarquías constitucionales tradicionales (Afigbo, 1972, pp. 141-142). Por tanto, no es de extrañar que cuando los colonizadores británicos llegaron a Nnobi como parte de las expediciones militares de Igboland (1900-1919) para quebrar la resistencia de los nativos y destruir sus armas (Nwabara, 1977, pp. 97-155), se les diera el nombre de Eze Okigbo, pues insistían en entrevistarse con los reyes locales, incluso allí donde no había ninguno. En la tradición oral de Nnobi, a la expedición militar británica se la conoce como «la guerra para romper las armas», pues esto parecía haber sido muy importante para los invasores.

Eze Okigbo, el «gran hombre» de Nnobi en aquel momento, había oído historias espantosas sobre las actividades de los blancos y había jurado no ponerles los ojos encima jamás. Por tanto, cuando invadieron Nnobi, se negó a reunirse con ellos y por ello tuvieron que llevarlo a la fuerza hasta el mercado central, donde fue azotado públicamente. Regresó a su *obi*, ingirió veneno y murió.

A la muerte de Eze Okigbo, el sistema de gobierno de Nnobi cambió, como lo hizo en todo Igboland, después de las expediciones militares y el firme establecimiento de la presencia y el gobierno colonial. Ignorando los diferentes sistemas políticos locales, desde 1891 hasta 1929, el gobierno colonial estableció un sistema universal de gobierno en todo Igboland, en la forma de un sistema de jefes delegados (*warrant chiefs*).

La descripción y el análisis más detallados de este sistema apareció en Afigbo (1972), que lo describe así:

> Los británicos seleccionaron a ciertos nativos a quienes creían jefes tradicionales y les dieron unos certificados de reconocimiento y de autoridad llamados *warrants*. Los certificados autorizaban a cada uno de es-

tos hombres a sentarse en el juzgado local de vez en cuando para juzgar casos. También les facultaba para asumir, dentro de la comunidad que representaba, los poderes ejecutivo y judicial que eran novedosos tanto en el grado como en el ámbito de aplicación (1972, pp. 6-7).

Eze Okoli, el primer *Igwe* de Nnobi,[2] y el nacimiento de una nueva era de dominación masculina

Tan pronto como fueron nombrados los jefes delegados en las ciudades vecinas de Obosi y Nnewi, algunos hombres de Nnobi que albergaban ambiciones políticas repararon en este nuevo atajo para llegar al poder. Tras la muerte de Eze Okigbo se declaró el estado de excepción en Nnobi, mientras los ricos que luchaban por posiciones de poder en la estructura del nuevo gobierno local competían por el liderazgo.

El jefe Solomon Eze Okoli era un rico y famoso *dibia*. Esto lo situaba entre los hombres más privilegiados y poderosos de Nnobi; por ello fue capaz de derrotar a las fuerzas de la oposición en su apoyo a la invasión y al gobierno colonial. Su padre, Eze Ebube Akunma, también había sido un hombre muy rico y, como era el único hijo que había sobrevivido, Eze Okoli lo sucedió a su muerte. En poco tiempo, adquirió gran riqueza e influencia. A diferencia de Eze Okigbo, que ya estaba en decadencia cuando los blancos llegaron a Nnobi, Eze Okoli se encontraba en su mejor momento, era despierto y astuto. Rápidamente evaluó el clima político y eligió opciones que lo colocaron en una posición favorable para el poder.

Solomon Eze Okoli se situó en una situación aventajada en su apuesta por el poder, recibió clases particulares de inglés hablado, leído y escrito. Lo cual le valió el respeto de administradores, funcionarios del distrito, secretarios judiciales e intérpretes judiciales. También se ganó el favor de los misioneros al convertirse al cristianismo y ayudarles activamente a difundir el cristianismo en Nnobi. Asimismo, los administradores coloniales lo favorecieron cuando cedió tropas al gobierno colonial en el Camerún y acomodó a las tropas británicas en Nnobi durante las campañas militares del ejército de la Compañía Real del Níger (Royal Niger Company Army) (1900-1912). En 1915, los colonizadores recompensaron su lealtad y apoyo con el cargo de jefe delegado y la apertura del juzgado de Nnobi.

Después de la Ordenanza de la Autoridad Nativa de 1916, ciertas jurisdicciones nativas quedaron bajo el mandato de «autoridades nativas únicas», que luego se convirtieron en jefes supremos o princi-

pales. En 1918, el jefe Solomon Eze Okoli se convirtió en un jefe supremo. Este fue el resultado del plan de Lugard para llevar el gobierno local a las provincias orientales, en línea con el sistema en los Emiratos del Norte, al margen de las diferencias que presentaran los sistemas políticos indígenas (Afigbo, 1972, pp. 140-142).

El jefe Solomon Eze Okoli, un jefe supremo, respaldado por el gobierno colonial, hizo él mismo una breve carrera imperialista estableciendo una «hegemonía», según su hijo; más de 13 ciudades a las que llamó *Mbailinito*. Tenía su juzgado nativo y la casa de descanso y el juzgado del oficial de distrito en un área de Nnobi llamada Obiaja, que había sido designada como tierra de la corona.[3] De nuevo, de acuerdo con las prácticas de los jefes nativos, el jefe Eze Okoli hizo a su hijo presidente del juzgado de distrito de las Trece Ciudades de la División de Idemili. Las comunidades que constituían las trece ciudades eran: Nnobi, Awka-Etiti, Alo, Oraukwu, Nnokwa, Abatete, Umuoji, Uke, Nkpo, Oba, Ojoto, Obosi y Akwukwu. Curiosamente, Nnewi, la «hija» de Nnobi, nunca estuvo bajo su «hegemonía».

Solomon Eze Okoli se había vuelto tan poderoso que podía influir en el nombramiento de otros jefes y líderes de Nnobi. Gracias a su influencia se nombró un jefe para cada barrio de Nnobi, Ebenesi, Ngo y Awuda. Tras establecerse él mismo, a sus parientes y a sus amigos en los puestos poderosos del gobierno local, empezó a ejercer su autoridad en Nnobi y las demás ciudades. Creó escuelas e iglesias y construyó carreteras entre las ciudades. Se edificó un palacio en el que estableció un juzgado, y contrató a un secretario judicial llamado Agustine Ezenabo. Nombró jefes en las Trece Ciudades que recibieron órdenes del oficial del distrito. Cuando el gobierno colonial emprendió la tarea de introducir impuestos directos en las provincias orientales, el jefe Eze Okoli estaba entre aquellos jefes delegados que fueron escoltados en una gira por territorios ya gravados con impuestos de la Provincia Occidental (Afigbo, 1972, p. 224). El momento culminante de la carrera del jefe Eze Okoli fue cuando el rey Jorge V, a través del entonces comandante en jefe de Nigeria, Sir Graeme Thompson, le concedió como premio un certificado y una medalla de honor, mientras se encontraba en dicha gira, en Lagos. Luego fue nombrado jefe de distrito en Onitsha y pagado como tal.

El sistema de jefes delegados era ya profundamente detestado en Igboland debido a la corrupción y la arbitrariedad de los jefes, los alguaciles y los secretarios de juzgado. La introducción de impuestos directos y el nombramiento de jefes de distrito solo hizo que empeorarlo. Estos y otros factores sociales y económicos conduje-

ron a un período de disturbios generalizados en las entonces provincias orientales, cuyo punto culminante fue la Guerra de las mujeres, que estalló en 1929 en las antiguas provincias de Owerri y Calabar.

En opinión del actual jefe local de Nnobi, hijo del jefe Solomon Eze Okoli, que había sido presidente de las Trece Ciudades:

> La introducción del impuesto electoral y el nombramiento de jefes de distrito en Igboland acarreó desagradables consecuencias. En la antigua provincia de Owerri, la situación tuvo como resultado el motín de las mujeres de 1929. En Nnobi, los enemigos políticos de Eze Okoli se aprovecharon rápidamente de la situación sumamente explosiva de Igboland y se enfrentaron a él. Fueron responsables de la introducción de los impuestos sobre la renta en Igboland. Con ello, la comunidad Nnobi de la división de Idemili sufrió un revés político importante que aún en la actualidad es muy difícil de corregir (*Abalukwu*, septiembre de 1975, p. 14).

Según la información recopilada en Nnobi y a partir de las referencias de Afigbo (1972), Eze Okoli era culpable de corrupción y abuso de poder. Por esta razón fue derrocado en 1928, incluso antes de la Guerra de las Mujeres (1929-30) y ello provocó el fin del sistema de jefes delegados. En 1928, con la introducción de la imposición directa, el gobierno colonial recomendó un sistema en el que cada aldea o barrio constituía una unidad impositiva, y el jefe de la aldea o del barrio era el agente responsable de recaudar impuestos reunidos por los múltiples jefes y llevarlos a las sedes del distrito. En la división de Onitsha, el jefe Eze Okoli ignoró al jefe del barrio y recaudó el impuesto él mismo en la zona del juzgado de Nnobi (Afigbo, 1972, p. 231 y notas a pie de página).

Como resultado del apoyo británico y del poder sin control otorgados a los jefes supremos, algunos de los cuales no habrían sido considerados «grandes hombres» por sus comunidades, los jefes delegados, los intérpretes, los secretarios judiciales e incluso los mensajeros de juzgado empezaron a adoptar el estilo de vida de los «grandes hombres», acumulando esposas y riqueza; se convirtieron en el terror de la población local (Nwabara, 1977, pp. 171-172).

En Nnobi, el jefe Eze Okoli supuestamente proclamó que cualquier niño o animal nacido el día de Eke (el día sagrado tradicional de la diosa Idemili) era de su propiedad; también reclamó los servicios de todos los habitantes en el día de Eke. La Proclamación de caminos y arroyos (ríos) de 1903, que entró en vigor en el supuesto de que los jefes tradicionales tenían derecho a reclutar o llamar a miembros de la comunidad para el trabajo comunal, sancionaba sus pretensiones.

Como el gobierno de los jefes delegados se volvió autocrático y opresivo, en palabras de un anciano de Nnobi, el señor R. O. Madueme: la gente abrió los ojos ante la opresión y empezó a cuestionarse la autocracia de los jefes. Dijeron que los jefes no eran dioses, sino personas. En Nnobi la gente se negó a ir a trabajar para el *igwe*. Cuando los convocó, no acudieron a su palacio.

Este estado de cosas pronto condujo a un grupo de ciudadanos de Nnobi a comunicar formalmente al residente en Onitsha que ya no querían al *igwe*, petición que el Consejo de Mujeres apoyó activamente. De modo que el jefe Solomon Eze Okoli fue destronado. Afigbo revela que, a pesar de que las otras dos provincias del este de Nigeria, Ogoja y Onitsha, no participaron en la Guerra de las Mujeres de 1929, en las provincias de Owerri y Calabar hallaron una violenta oposición, especialmente por parte de las mujeres, para dirigir la recaudación de impuestos en las provincias de Ogoja y Onitsha tan pronto como dichos impuestos se introdujeron en 1928 (1972, pp. 232-235).

Por tanto, es correcto afirmar que estas áreas que no participaron en los disturbios de 1929 mostraron su propia oposición a los impuestos en 1928. Afigbo (1972, p. 224) también destacó que, según la información recopilada durante su trabajo de campo en las provincias de Ogoja y Onitsha, a las mujeres se les dijo oficialmente que los disturbios de las mujeres de las provincias de Owerri y Calabar de 1929, se produjeron como respuesta a que un jefe local las gravó con impuestos. Esto no es cierto y, en consecuencia, como estas mujeres se enfrentaban a sus propios jefes opresores, consideraron los disturbios de otras provincias como sucesos localizados.

Las mujeres de todo Igboland pedían en realidad la supresión de los jefes delegados y el cierre de los juzgados nativos y de las empresas europeas (Perham, 1937). Las mujeres no tenían lugar en el gobierno colonial ni en los tribunales de justicia, y rápidamente salieron perdiendo en la nueva estructura económica. Como expresó Afigbo:

> La cuestión es que nadie en las capas superiores de la pirámide administrativa en la que se hacía la política oficial, se percató de la necesidad de acelerar la reforma. Para aprender esta lección hizo falta el choque de algaradas de mujeres airadas que destruyeron las sedes de los tribunales de justicia, robaron los sombreros de los jefes delegados y aullaron de desesperación ante tropas entrenadas y armadas con rifles y ametralladoras (1972, p. 245).

Incluso cuando, en 1933, realizaron reformas como resultado de la lucha de las mujeres, los británicos no respondieron a las peticio-

nes de las mujeres de un lugar en el sistema judicial y gubernamental. A los británicos les parecieron absurdas, ya que desconocían las organizaciones de mujeres y su lugar en la estructura política tradicional, o eran demasiado etnocéntricos para aceptarlas (Van Allen, 1976, p. 74).

En 1933, los británicos legitimaron, por tanto, una nueva política sexual basada en una ideología de género muy rígida que los hombres igbo manipularían de modo efectivo en su monopolización del poder en la esfera pública durante el período posterior a la independencia.

Las mujeres en la nueva economía monetaria

Los autores que han escrito sobre el pueblo igbo, en general, han expresado dos visiones del efecto del colonialismo sobre la posición económica de las mujeres. Ifeka-Moller, por ejemplo, hace hincapié en la ascendencia económica de las mujeres igbo desde 1880 hasta principios del siglo XX. Esta autora lo atribuye principalmente a la expansión del aceite de palma y del palmiste en ultramar y, más tarde, cuando se estableció el gobierno colonial, a la difusión de la pequeña producción mercantil, el surgimiento de una nueva economía monetaria y a las corporaciones comerciales a gran escala. La combinación de todo esto creó una nueva generación de comerciantes y, como dijo Ifeka-Moller: «la novedad importante era que muchos de ellos eran mujeres» (1975, pp. 136-137).

Sin embargo, mis datos de Nnobi no son compatibles con un surgimiento tardío de prósperas comerciantes, ni tampoco con su visión de que la exclusión de las mujeres de la estructura política formal colonial sea una continuación del sistema tradicional de dominación política masculina. Ifeka-Moller escribe:

> El sistema político formal, que era gestionado por hombres, no cambió hacia la integración de las mujeres como jefas o sacerdotisas a medida que crecía su influencia económica (1975, p. 134).

Los estudios de caso que comentamos en el capítulo 2 revelan la preminencia económica y política de las mujeres en la sociedad indígena nnobi, debido a su participación en la producción y venta de aceite de palma y palmiste, mucho antes, en el siglo XIX.

Las instituciones del título de *Ekwe*, la disponibilidad del título *ogbuefi*, la existencia de mujeres *dibia*, los roles rituales y políticos de las hijas, la práctica del «esposo femenino», son indicativos del

poder político formal y de la autoridad de las mujeres, a veces basadas en la idea del logro y la recompensa. En Nnobi, fue bajo la iglesia y el gobierno colonial cuando las mujeres sufrieron un revés en su poder económico y político.

Tanto Okigbo (1965) como Judith Van Allen (1976) defienden la idea de que fue el dominio colonial, una fuerte economía monetaria y las empresas europeas los que socavaron el poder económico y político de las mujeres. La *pax* británica, además de incrementar la implicación de las mujeres en el comercio a larga distancia, estableció compañías y fábricas europeas que gozaban del monopolio de ciertas mercancías y un sistema de precios que perjudicaba a la competencia femenina. Sin duda, aparecieron unas pocas mujeres muy ricas en las ciudades urbanas, que actuaron como intermedias para las empresas europeas, pero para la gran mayoría, como explicó Van Allen, «el excedente acumulado fue pequeño y solo alcanzaba para la subsistencia y para pagar las tasas académicas de algunos de sus hijos» (1976, pp. 78-79).

Okigbo (1965), en un análisis estructural de las consecuencias sociales del desarrollo económico, atribuye la inversión de la ascendencia económica de las mujeres igbo sobre maridos a los cambios acaecidos en los métodos tradicionales de producción y el consiguiente cambio en las relaciones de producción. No solo perdieron cierto grado de independencia económica y su monopolio sobre el procesamiento y la venta de ciertos artículos de alimentación, sino que también perdieron el poder de aplicar sanciones económicas tanto en la esfera doméstica como la pública, mientras que los hombres hallaban una nueva independencia en las relaciones laborales o comerciales con empresas y negocios europeos. Así pues, se puso en marcha un proceso que afectó a las relaciones de poder en las comunidades.

La historia económica de Igboland en el siglo IXX marcó la transición del comercio de esclavos al comercio de aceite de palma. Durante el período del comercio de esclavos, la frontera comercial británica la habían constituido los Estados del Delta, que producían los intermediarios, mientras que el interior del igbo producía las víctimas (Isichei, 1973, pp. 44-60). Con la abolición de la esclavitud y el bloqueo británico de los puertos del Delta, los comerciantes europeos pasaron de exportar esclavos a exportar aceite de palma (con el que las fábricas europeas hacían jabón); además de usarse en la fabricación de jabón la almendra de palma también se usaba en la de margarina y alimentos para el ganado (Isichei, 1973, pp. 62-67).

Como ya vimos en el capítulo 1, la centralidad de las mujeres en la producción y venta de aceite de palma y palmiste en la sociedad

tradicional Nnobi les dio una ventaja considerable sobre sus maridos. La introducción de los primeros molinos de aceite mecanizó todo el proceso de extracción de aceite de palma y el molido del palmiste. Este avance, claro está, supuso un mayor rendimiento de la producción de aceite; los agentes de los molinos necesitaban comprar enormes cantidades y canalizaban hacia ellos la mayoría de los frutos producidos por las palmeras de la aldea. El principal centro de producción pasó, por tanto, de la familia a los molinos. Al mismo tiempo, las esposas perdieron el casi monopolio del que disfrutaban con el método tradicional de producción y los ingresos independientes que derivaban de él (Okigbo, 1965, p. 418). En lugar de que las esposas vendieran el aceite de palma y se quedaran parte de los beneficios, ahora los maridos vendían directamente a los molinos de aceite o a sus agentes, y se quedaban el dinero.

Es, por tanto, en un contexto en el que las mujeres ven amenazadas su independencia y su poder económico en el que Okigbo sitúa los motines de mujeres que ocurrieron en la región de Ibibio entre 1951 y 1952, cuando se planteó la erección de uno de los primeros molinos de aceite.

Las mujeres Ibibio, junto con las mujeres igbo, lucharon en la guerra de las mujeres en 1929. Incluso Ifeka-Moller, por ejemplo, escribe:

> Con una única excepción, todos los casos registrados de movimientos de protesta de las mujeres de los años diecinueve y veinte dan testimonio del efecto catalizador del descontento económico (1975, p. 134 y nota a pie de página).

En 1928, las mujeres Nnobi, con sus hombres, consiguieron eliminar al jefe supremo que les había impuesto la administración colonial, mucho antes de que sus hermanas empezaran a rebelarse en 1929 en otras partes de Igboland, por el mismo motivo.

Las mujeres experimentaron una merma en su economía cuando se introdujo la tributación masculina. También experimentaron dificultades económicas asociadas con el pago de las tasas académicas de sus hijos. En 1958, la reintroducción por parte del gobierno de la Región Oriental de las tasas académicas en las clases superiores a las infantiles (véase Nwabara, 1977, pp. 72-74; Mba, 1982, pp. 125-130) provocó una manifestación masiva de mujeres igbo, que aún se recuerda vívidamente en Nnobi, donde las mujeres se manifestaron por la ciudad y el mercado central.

Como ocurre en Ifeka-Moller (1975), hay contradicciones en la evaluación de Mba (1982) de los efectos del colonialismo en las

mujeres igbo. Esta autora señala que las mujeres fueron excluidas del sistema administrativo colonial; que las actividades que tradicionalmente eran exclusivamente femeninas fueron asumidas por los hombres. Sin embargo, con respecto a la Guerra de las Mujeres de 1929 afirma que las mujeres igbo no estaban en contra del hombre blanco y que

> no querían que el hombre blanco se fuera, porque sentían que el colonialismo había servido a sus intereses, según entendían ellas. El cambio que acarreó en sus actividades económicas y en el incremento de sus derechos legales bajo el sistema de juzgados nativos, a pesar de los abusos de los jefes, fue ventajoso para las mujeres (1975, pp. 90-91).

Las mujeres airadas estaban bien organizadas, eran objetivas y disciplinadas. No atacaron al hombre blanco, fuertemente armado, sino a sus símbolos de poder y opresión, como los juzgados, las fábricas, los bienes extranjeros en los mercados y a los jefes delegados. La canción que las mujeres cantaron a Okugo, el jefe delegado que se convirtió en el centro de la agitación muestra claramente lo que pensaban del hombre blanco. Le decían que de no ser por *nwa beke*, el pequeño Niño blanco, lo habrían machacado como a un cacahuete. Esta canción se encuentra en Nwabara (1977, p. 188). Su traducción del igbo es diferente a la mía. Este autor escribe: «Si no fuera por el hombre blanco, habríamos matado al jefe Okugo y nos lo hubiéramos comido». En otras palabras, fueron refrenadas por el poder militar del colonialismo.

Las opiniones de Mba sobre el matrimonio y el divorcio, derivadas de su prejuicio occidental, son etnocéntricas. En consecuencia, condena la poliginia, pues afirma que los cambios en las leyes consuetudinarias del matrimonio, esto es, la institución del matrimonio monógamo que promulgó el colonialismo benefició a las mujeres, al proporcionarles mayor seguridad en el matrimonio y facilitarles el divorcio. La evidencia de Nnobi, que presentamos en el capítulo 7, indica lo contrario, y no solo yo, sino también personas como Basden (1938) y Leith-Ross (1939), que era una viuda en el momento de su investigación en Igboland y, por tanto, tenía un interés personal en hacer comparaciones, vieron ventajas en el sistema tradicional de matrimonio poligínico. Estas ventajas incluyen la posibilidad de disfrutar de autonomía dentro del matrimonio, en especial para las mujeres mayores; los arraigados sistemas de apoyo, en cuanto al cuidado de los niños y la ayuda doméstica, que facilitaban la movilidad y, por tanto, favorecían las actividades económicas y políticas de las mujeres.

Como veremos en la tercera parte, bajo las nuevas instituciones heredadas del colonialismo, las mujeres Nnobi sufrieron más limitaciones, menos movilidad y, en general, se volvieron más pobres. Por otro lado, los hombres, se hicieron más ricos, ganaron nuevas riquezas y nuevas ideologías que emplearon en la guerra de sexos, reforzando su determinación a marginalizar la posición de las mujeres.

Notas

1. En julio de 1982, M. E. Amadiume descubrió que, sobre la base de una selección aleatoria de un número igual de hombres que de mujeres estudiantes de diferentes grupos étnicos procedentes de todas las facultades de la universidad, «los estudiantes albergaban la arbitraria idea de la «masculinización» y la «feminización» de ciertas carreras» (Investigación para MA en Orientación y Counselling Educativo, Universidad de Jos, Nigeria). También descubrió que las mujeres que estudiaban en lo que tradicionalmente eran campos masculinos («mujeres desviadas») estaban sujetas la estigmatización y a la curiosidad general, en gran medida debido a la creencia de que demasiada educación ponía en peligro las posibilidades de matrimonio de una chica. Amadiume escribió:

> Cuando una estudiante se inscribe en un curso «femenino», en especial alguno que la cualifique para enseñar, se le puede «perdonar» y enseguida atraerá pretendientes. Una chica «acada» [mujer graduada] ... que se inscriba en un curso en un campo no tradicional, el sentimiento general entre hombres e incluso entre mujeres es que casarse con una chica así sería como traer a «otro hombre» a la familia, una situación que podría seriamente en peligro la armonía de la familia.
>
> Se suelen usar apodos y comentarios ridículos para provocar a semejantes mujeres desviadas. El hombre desviado ... como [en] el departamento de economía doméstica, se considera que probablemente carece de ambición y no es rival para sus homólogos masculinos. Él mismo podría incluso preguntarse si su atracción por dichas carreras podría ser un signo de anormalidad sexual.

2. La información sobre el jefe Solomon Eze Okoli procede de entrevistas y discusiones con varias personas en Nnobi, la mayoría de las cuales lo conocieron o estaban relacionadas con él. Una breve descripción de su vida y sus actividades hecha por su hijo, Edmund Eze Okoli, el presente *igwe* de Nnobi, aparece en *Abalukwu*, vol 1, septiembre de 1975, p. 13; véase también Afigbo (1972). Según los relatos de la vida de Solomon Eze Okigbo que recibí, era similar a los «nuevos hombres» de Elizabeth Isichei que surgieron en muchas comunidades igbo del siglo XIX (1976, pp. 104-107); El contexto del jefe Idigo de Aguleri (Isichei, 1976, p. 16), en particular, es similar al de Solomon Eze Okoli según lo registrado por su hijo (*Abalukwu*, septiembre de 1975). Ambos hombres eran *dibia* y se hicieron ricos gracias a esa profesión. Ambos adquirieron conocimiento e influencia tras haber viajado extensamente; ambos se mantuvieron firmes contra la oposición local en la búsqueda de la amistad y el favor de los colonizadores británicos.

3. La ley nativa y consuetudinaria igbo reconocía la propiedad individual, familiar y comunal de la tierra (véase el capítulo 1). El principio de la propiedad comunal que mejor se adaptaba al gobierno colonial, y otros métodos de tenencia de la tierra en Igboland se negaron rápidamente. Después de las Proclamaciones de Adquisición de Tierras Nativas y Públicas de 1903, el gobierno colonial asumió el derecho de adquirir cualquier tierra para fines públicos y gubernamentales (Nwabara, 1977, pp. 34-39).

Tercera parte

EL PERÍODO POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA[1]

9
La marginalización de la posición de las mujeres

Las manifestaciones masivas y las revueltas de las mujeres igbo de 1928 a 1930 contra instituciones coloniales exclusivamente masculinas y contrarias a la mujer condujeron finalmente a la caída del sistema de jefes delegados de gobierno local. En la búsqueda de reformas del sistema colonial de gobierno local, se aprobaron varias ordenanzas entre 1930 y 1960, año en que se concedió la independencia a Nigeria (Nwabara, 1977, pp. 203-215). Ni siquiera después de ese malestar generalizado, el gobierno colonial consideró seriamente las peticiones de las mujeres para incorporarse a los órganos administrativos gobernantes (elevadas a la Comisión de investigación establecida en 1930 para escuchar testimonios de los disturbios en las provincias del sur).[2] En consecuencia, cuando, después de una serie de ordenanzas impopulares dirigidas a reformar los juzgados nativos, los legisladores coloniales por fin tuvieron la brillante idea de implantar una representación y una consulta democráticas, idea que, en 1950, condujo a la promulgación de la Ordenanza del Gobierno Local Número 16 de la Región Oriental. Pero esta ley no concedía ningún lugar a las mujeres en los órganos de gobierno. Los emergentes consejos de condado y de distrito se convirtieron en instituciones políticas monopolizadas por los hombres, especialmente en los procesos de toma de decisiones. Las decisiones sobre, y la imposición de gravámenes a los proyectos comunitarios, tales como la construcción de escuelas, iglesias, maternidades, salas de actos, carreteras, sistemas de canalización de agua corriente y electricidad, casas-cuarteles para la policía, oficinas de correos, etc., fueron tomadas por hombres. Las mujeres, a pesar de estar también obligadas a pagar impuestos, se convirtieron en trabajadoras no remuneradas que se encargaban de desbrozar la maleza, cargar arena y madera e ir a buscar agua. En general, se convirtieron en el departamento de

limpieza municipal y en un grupo de entretenimiento que bailaba para los jefes y los políticos locales.

El control masculino de la maquinaria del gobierno local se confirmó en Ordenanza 18 de 1959, que preveía la formación de una asamblea provincial en cada provincia de Nigeria oriental (Nwabara, 1977, p. 212); la asamblea fue un cuerpo consultivo y deliberativo que estaba por encima del consejo nativo. Su deber era asesorar al gobierno sobre asuntos locales, tales como proyectos de desarrollo o sobre la asignación de fondos a través de los comisionados provinciales. Ni en la estructura ni en la composición del liderazgo local, se concedió ningún puesto a las mujeres.

Pocos meses antes de la independencia, el 1 de julio de 1960, la Ley de Independencia del Gobierno Local de la Región Oriental cambió el control de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial de las manos de los oficiales coloniales a las de los hombres nigerianos; se elaboraron regulaciones electorales; se definieron las funciones y los derechos de los diferentes niveles de los órganos de gobierno local.

Para llenar las oficinas administrativas del gobierno existió una preferencia y un predominio masculino, ya fuera de manera declarada o implícita. Por tanto, las mujeres fueron marginadas en todos los ámbitos sociales como resultado de la rigidez de género que implicaban las ideologías e instituciones occidentales.

Las mujeres y la política local

Como resultado de la prohibición del título de *Ekwe*, las mujeres perdieron un puesto prescrito y garantizado en el centro del gobierno local; en la actualidad no hay títulos en Nnobi que puedan detentar las mujeres. En el consejo de gobierno local (el consejo *igwe*) los puestos están reservados para ciertos hombres que detentan títulos, como el de *igwe*, que deben ser siempre hombres y el *ichie* (o los *ichies*) pero no hay puestos a los que las mujeres puedan aspirar. Al igual que en la iglesia, en el gobierno local las mujeres nuevamente constituyen las masas, no los líderes remunerados. Hallamos que las líderes de las organizaciones de mujeres se usan simplemente para conseguir el apoyo de las mujeres a los partidos políticos dominados por los hombres y sus candidatos masculinos.

La historia política moderna de Nnobi es solo una historia de hombres, de sus rivalidades por el poder y sus esfuerzos organizados para reprimir y controlar las organizaciones de mujeres. La columna vertebral de la organización de mujeres finalmente se rompió

en 1977, cuando las líderes del Consejo de Mujeres fueron arrestadas y detenidas acusadas de subversión. El Consejo de Mujeres fue puesto bajo la supervisión del órgano de gobierno local dominado y controlado por hombres, la Organización para el Bienestar de Nnobi.

Órganos de consejo local

Con la eliminación de la mayoría de los jefes locales, después de la Guerra de las Mujeres, la administración colonial alentó a las comunidades locales a crear proyectos de autoayuda. Las organizaciones que iniciaron tales proyectos se llamaron Uniones Patrióticas, Uniones de Mejora u Organizaciones de Bienestar. En 1942, Frederick Egbue, un hombre de negocios asentado en Onitsha, creó en Nnobi la primera de estas asociaciones. Se llamó la Unión Patriótica de Nnobi y estaba destinada a velar por el bienestar de esta ciudad. Cayó víctima de la política local, saboteada por algunas personas aún leales al depuesto gobernante local.

Hubo que esperar hasta 1946, después de la rápida difusión de las Uniones de Mejora por todo Igboland, a que otro hombre de Nnobi asentado en Onitsha, Samson Ezenagu, creara la Unión de Mejora de Nnobi. Más tarde, esta organización asumió el liderazgo de Nnobi bajo un presidente, un secretario y representantes de varias ramas en las ciudades urbanas, que comenzaron a ayudar en la administración de Nnobi. Cuando Samson Ezenagu murió, otro hombre, Richard Anoliefo, asumió la presidencia y luego otro hombre más, llamado Michael Ogochukwu. Todavía ninguna mujer ha sido presidenta, ni presidenta, ni secretaria ni tesorera de estas asociaciones, que más tarde se conocerían como Organización para el Bienestar de Nnobi (NWO, por sus siglas en inglés).

En 1951, la NWO, bajo la presidencia de Richard Anoliefo, llegó a la decisión unánime de restablecer el *igwe* de Nnobi. Así fue como, en 1951, el jefe Solomon Eze Okoli volvió a convertirse en el primer *igwe* de Nnobi.[3] El *igwe* parece haber sido un líder puramente ceremonial durante su segundo mandato, pues la Organización para el Bienestar se encargaba realmente de la administración de la ciudad. En 1955, cuando el *igwe* murió, su primogénito, Lawrence, fue invitado a ocupar cargo, pero lo rehusó; en 1957, su hermano menor, Edmund Eze Okoli, fue nombrado segundo *lgwe* de Nnobi.

La NWO tenía un ejecutivo central compuesto exclusivamente por hombres, constituido por un presidente general y un secretario general. Los responsables del ejecutivo central serían elegidos en

las asambleas generales a propuesta de todos los nnobianos[4] residentes en y fuera de Nnobi. Al igual que otras asociaciones étnicas descritas por Lloyd (1967, pp. 195-202), la NWO tenía delegaciones en todas las ciudades de Nigeria donde residían nnobianos. Sin embargo, el foco central fue la ciudad de Nnobi donde se celebraban asambleas generales con cada delegación de la que se espera que enviara dos representantes. Asimismo, se esperaba que cada barrio de Nnobi enviara representantes y, por último, también se esperaba que el Consejo de Mujeres tuviera representación. Por consiguiente, en su composición se puede decir que la NWO es democrática.

Además de la NWO, en Nnobi hay otros dos órganos de gobierno exclusivamente masculinos: uno es el consejo del *igwe*. El *igwe* es el jefe local, conocido por ese título, un título no indígena de Nnobi, que no tenía jefes masculinos supremos (véase el capítulo 3). Había hombres con el título de *ozo* o *eze* asociados a linajes o barrios específicos y unos pocos «grandes hombres» que obtuvieron un reconocimiento general a través de la influencia, el poder y la riqueza. El único título masculino generalmente reconocido era el de *eze ana*, comúnmente detentado por el *isi ana* de Nnobi, el sacerdote del Espíritu de la Tierra. No obstante, este título era hereditario y podría detentarlo un solo *obi* en Nnobi: el que tiene el *okpala* (estado de primogénito). El título tenía prerrogativas rituales y de primera porción, pero era un título de rey. Solo la mujer *Ekwe* había tenido un poder político total en el sentido de vetar derechos en asambleas públicas o constitucionales (véase el capítulo 3). Como la iglesia prohibió el título femenino, el gobierno colonial provocó la introducción de una jefatura masculina gobernante en Nnobi. Eze Okoli tomó el título de *lgwe* de Nnobi cuando se convirtió en jefe delegado.

Como resultado de una nueva identificación con jefaturas y títulos de la realeza, fue necesario que los grupos interesados de Nnobi volvieran a examinar y a interpretar los sistemas políticos indígenas. Algunos reconocieron sucesivas generaciones de *eze*, de la realeza, hombres con títulos en el *obi* de Eze Okigbo en Awuda como dinastías pasadas (véanse los capítulos 2 y 3). Como en la concepción política igbo, los reyes no se coronaban a sí mismos, los hacedores de reyes no se buscaban en Awuda, sino en otro lugar, en Ebenesi. A Ebenesi se le concedió el estatus de hacedor de reyes tradicional; por ese motivo, no produjo los reyes, pero los coronó (Abalukwu, diciembre de 1976, p. 7).

Cuando murió el primer *igwe*, que era de Ngo, surgió la disputa de si se hacía del *igwe* un cargo hereditario o se hacía rotar entre Awuda y Ngo, dejando a Ebenesi como hacedor de reyes, o bien que

los tres barrios de Nnobi asumiesen rotativamente el título. Esta disyuntiva amenazaba con convertirse en un serio problema político en Nnobi, de modo que se consideró más seguro y más fácil invitar al hijo del primer *igwe* a asumir el cargo. El método para nombrar al *igwe* y al *okpa* sigue siendo un tema político peliagudo y aún no resuelto en Nnobi.[5] En la conversación y el debate sobre quién debe ocupar estos cargos políticos, ni siquiera se piensa en la posibilidad de que haya candidatas femeninas u responsables femeninas paralelas.

Así pues, el consejo *igwe* está formado por el propio *igwe*, el *okpala* (primogénito) y 18 hombres con título de *ichie* elegidos por sus distritos electorales. Además, el *igwe* nombra a tres hombres especiales con el título de *ichie*, generalmente uno en cada pueblo. Los hombres que detentan el título de *ichie* y de *okpala* actúan como consejeros del *igwe*; cuando todos se reúnen, a se dice que el *igwe* está en consejo. Se ocupan principalmente de asuntos tradicionales, así como de las leyes y costumbres nativas.

El otro cuerpo administrativo, el gobierno local, es un órgano de gobierno oficial compuesto por consejeros electos y nominados y otros administradores locales, todos ellos, hombres. Para fines administrativos, Nnobi está dividido en 36 distritos electorales, con 12 distritos electorales en cada barrio o aldea. Por lo general, el distrito electoral designa a un candidato que no tiene oposición. Sin embargo, me dijeron que cuando hay dos oponentes, cada candidato recluta a las mujeres de su linaje el día de la elección; de lo contrario, solo los hombres del distrito electoral se reúnen para elegir un consejero de distrito. Nunca ha habido ninguna candidata a consejera. El consejo del gobierno local es un cuerpo independiente; sus miembros generalmente consultan y cooperan con la NWO así como con el *igwe* en consejo. Pero están facultados para dar órdenes a los otros dos cuerpos, en su calidad de brazo del gobierno. Los fondos y los proyectos de desarrollo del gobierno se canalizan a través de ellos.

Con mucho, el más poderoso de todos los cuerpos de gobierno era la NWO ampliamente representativo y autosuficiente. La mayoría de los proyectos de autoayuda y desarrollo de la comunidad fueron iniciados y supervisados por la NWO, que instauró y recaudó gravámenes para dichos proyectos, pero se coordinó con el *igwe* en consejo y buscó su aprobación en los proyectos importantes y los gravámenes asociados. Por tanto, cuando se establecían comités para proyectos específicos, las decisiones finales se tomaban en una asamblea conjunta de la NWO y el *igwe* en consejo. Cuando los proyectos afectaban a las mujeres, como el lugar donde celebrar el

mercado, se invitaba al Consejo de Mujeres a las reuniones. Por consiguiente, para todos los niveles de la administración y el gobierno locales, un grupo exclusivamente masculino tomaba las decisiones iniciales y presentaba sugerencias y parece ser que, solo más tarde, se realizaba una consulta más amplia.

Las mujeres y las cuestiones políticas locales: 1946-1960

Como la NWO contaba con el apoyo masivo de las gentes de Nnobi, que la consideraron como un invento suyo y no vinculada al gobierno, se encontraron a sí mismos enfrentados a problemas religiosos, culturales, económicos y políticos. Los miembros del Consejo de Mujeres afirmaban que, durante estos primeros años de la NWO, siempre las invitaron a sus asambleas.

El principal problema religioso de la época era el efecto divisorio de las denominaciones cristianas y el descuido de los altares y plazas de los «ídolos». La rivalidad entre anglicanos y católicos era aparentemente tan intensa que los miembros de estas confesiones no se casaban con los miembros de la otra. El problema se presentó luego ante la NWO, que dictaminó que los católicos y protestantes deberían celebrar matrimonios mixtos. Yo he observado que, en todo Igboland, los católicos todavía se niegan a casarse con no católicos. Con respecto al descuido de las plazas de los ídolos, que estaban cubiertas de hierba y malas hierbas, la NWO ordenó que las mujeres debían cuidar y barrer estas plazas y espacios abiertos.

Parece ser que, ya tan temprano, la NWO empezó a socavar la autonomía consuetudinaria del Consejo de Mujeres mediante leyes o reglas sobre ciertas ceremonias indígenas que traspasaban beneficios materiales de madres a hijas, por ejemplo, los regalos de *Etedenaghu* (véase el capítulo 6). No era realmente obligatorio hacer este regalo. Por ejemplo, un yerno no estaba obligado a hacer este regalo después del nacimiento de su primer hijo. Pero conociendo la fuerza de los rumores y las insinuaciones locales –un ámbito de comunicación controlado por las mujeres–, parece probable que la mayoría de los yernos decidieran hacer este regalo.

La influencia del cristianismo no acabó de inmediato con esta costumbre; en cambio, los cristianos lo pusieron en Navidad, y se convirtió en parte del intercambio de regalos de Navidad. Sin embargo, en palabras del señor R. O. Madueme: «Este festival se volvió tan lujoso que la gente incluso comenzó a recibir tejidos y lanas, tanto fue así, que se necesitaban entre siete y ocho personas para llevar el regalo. Antes no solía ser así». El problema fue expuesto

ante la NWO, que más tarde puso normas para controlar la cantidad de regalos que se podían hacer.

Pero la propia organización, bajo el liderazgo de Michael Ugochukwu y Clemente Anyaeche, su secretario general, pronto se vio implicada en un problema de supuesta malversación de fondos.

Como resultado de las sospechas y la insatisfacción general con las actividades financieras de la NWO. Se dice que los ancianos de Nnobi decidieron que nadie en Nnobi pagara la tasa exigida por la instalación de la conducción de agua. Pidieron una comisión de investigación a la que se sumó todo Nnobi, en casa y en los centros urbanos. Las conclusiones serían leídas en público.

Los relatos de los procedimientos de la comisión de investigación, además de revelar el monopolio y la dominación masculinos, ponen de manifiesto la naturaleza personal y perversa de la política en el ámbito local, no solo en Nnobi, sino en todas las demás comunidades lgbo. Muestran la relativa autonomía y el aislamiento de las comunidades rurales en términos de programas de desarrollo y finanzas, y también revelan los poderes judiciales supremos de la comunidad rural sobre sus miembros, ya sea en el hogar o en cualquier otro lugar.

Las mujeres y las cuestiones políticas locales: 1960-1982

En los primeros años de la NWO es posible afirmar que su formación y sus líderes estuvieron motivados por la necesidad y el patriotismo, al igual que otros órganos y uniones de mejora que aparecieron en todas las comunidades igbo en ese período (véase Isichei, 1976, pp. 217-223). Fundada principalmente en la década de 1930 y principios de la década de 1940, en su mayoría en centros urbanos, Isichei compara su evolución con organizaciones similares formadas por trabajadores en las grandes ciudades industriales de Inglaterra durante la Revolución Industrial a principios del siglo XIX. Al igual que los trabajadores en Inglaterra, en los centros urbanos, la población igbo buscaba seguridad, amistad y ayuda mutua, pero se centró sobre todo en su ciudad natal. Desatendiendo el ámbito nacional de los programas de desarrollo, las personas se encargaron de hacer cosas para su ciudad natal que debía haber hecho el gobierno y, por tanto, buscaron recompensa, fama y poder. En la política electoral, se convirtieron en candidatos favoritos, de ahí el vínculo entre la riqueza, su conspicua exhibición y el poder político.

Mientras los hombres competían por el control de la NWO y los acontecimientos locales de Nnobi, y por la preminencia en la políti-

ca local y nacional, algunos elementos en la sociedad nnobi y la NWO intentaron someter y controlar al Consejo de Mujeres.

La Organización para el Bienestar Interior de Nnobi: 1977

Como ha demostrado la historia de la NWO, la mayoría de sus fundadores y líderes iniciales vivían en ciudades. Muchos de ellos eran comerciantes ricos que vivían en Onitsha. En 1977, el control urbano de la NWO se convirtió en una cuestión candente. El 11 de abril de 1977, se formó lo que parece haber sido una organización rival, la Organización para el Bienestar Interior de Nnobi (NHWO, según sus siglas en inglés). Su disputa con la NWO se basó en la denuncia de que solo financiaba y, en general, atendía solo los funerales de personas de Nnobi que morían lejos de su hogar, y repatriaba el cuerpo a casa para su entierro. Les molestaba el hecho de que, aunque todos los ciudadanos de Nnobi, hombres y mujeres, pagaban contribuciones y gravámenes, el NWO no se ocupaba de los funerales de aquellos que vivían en Nnobi.

Los miembros de la NHWO eran hombres Nnnobi que vivían en Nnobi. Como el líder dijo en 1982, esta organización creciente, compuesta exclusivamente por hombres, estaba preparada para asumir los deberes de la NWO.

El resentimiento general contra el liderazgo de la NWO surgió del hecho de que la mayoría de sus líderes habitaban en ciudades fuera de Nnobi y, por tanto, no tenían derecho a imponerse a la gente nnobi.

El hecho de contar con pocos miembros no frenó los ambiciosos propósitos de la NHWO, como, por ejemplo, la construcción de tiendas cerradas con llave en el mercado central. Mientras tanto, la NHWO estaba ocupada aprendiendo un baile para actuar en los funerales de sus miembros. Su constitución incluía una regla según la cual la esposa de un miembro fallecido debía recibir 200 naira. En enero de 1982, la NHWO no tenía la más mínima intención de admitir mujeres, en palabras de su presidente: «No las invitamos, ni mucho menos».

El arresto de las líderes del Consejo de Mujeres: 1977

La dualidad sexual de las organizaciones políticas formales indígenas en Nnobi significaba que las mujeres gobernaban a las mujeres, mientras que los hombres gobernaban sobre los hombres, pero

formalmente, los hombres, a veces incluían a ciertas categorías de mujeres, ejercían una autoridad general (véase el capítulo 3). Como estas organizaciones indígenas están arraigadas en sistemas de líneas de descendencia y parentesco, el gobierno y la influencia coloniales no pudieron eliminarlas. Algunos de sus roles legislativos y judiciales se transfirieron a las instituciones gubernamentales, pero siguieron conservando el control de la gestión rutinaria de las ceremonias del ciclo vital, del nacimiento, el matrimonio y la muerte. Por otro lado, el Consejo de Mujeres, todavía tenía el control firme de los asuntos cotidianos de las mujeres locales y, en ocasiones, extendió este control a los hombres. Ante el creciente control masculino de las políticas públicas y la concentración de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en manos de organizaciones modernas y controladas por hombres, como la NWO, o los consejos aprobados por el gobierno, como el consejo local y el consejo del *igwe* gobernante, era inevitable un choque con el Consejo de Mujeres sobre el ejercicio de los derechos y los deberes. Lo que no se preveía era la forma que tomó este enfrentamiento en Nnobi: detención policial y encarcelamiento de mujeres ancianas en 1977.

El acontecimiento que precipitó los arrestos fue el juicio de un caso que implicaba a dos mujeres que se habían peleado en una bomba de agua pública. Según la tradición, las infractoras fueron invitadas a la asamblea del Consejo de Mujeres, se escuchó su caso y se les impuso una multa. No les ordenaron pagar la multa (14 chelines) de inmediato, sino que les dieron un día concreto para pagarla. La tarde del día en que debían pagar la multa, los rumores de que habían arrestado a las líderes del Consejo de Mujeres comenzaron a extenderse como un fuego entre la maleza.

Cuando las líderes consiguieron descubrir el motivo del rumoreado arresto, se apresuraron a negar haber multado a las mujeres con 14 chelines cada una, sino que alegaron haberles dicho que trajeran algunas nueces de cola. Los miembros del Consejo de Mujeres rápidamente ocultaron los documentos en los que se habían registrado las actas de la asamblea. Sin embargo, la presidenta y la vicepresidenta fueron arrestadas, encarceladas y liberadas al día siguiente.

Las palabras de una de las participantes, Nwajiuba, transmiten mejor la locura y la confusión que desataron estos arrestos.

Al día siguiente, todos los miembros del Consejo de Mujeres recibieron instrucciones de que fueran a Onitsha. Los hombres habían regresado y habían celebrado una reunión, después de la cual a todos se les convocó en el mercado de Afo, con sus mejores galas. A los «paganos» se les permitió acudir con toda su hechicería como protección. Ese día, Nnobi trepidó de incertidumbre. Los hombres

nos proporcionaron transporte y todas fuimos a Onitsha. Cuando llegamos a Onitsha, bajamos de los autobuses y nos sentamos a esperar que nos dijeran a qué juzgado ir. Las mujeres estaban intranquilas y nos sentamos a la sombra. Había tres mujeres de cada barrio, por tanto, éramos 108. Entonces nos dijeron dónde debíamos ir. Al llegar allí, en lugar de hostilidad nos encontramos con que nos sirvieron comida y bebida. Los líderes habían arreglado las cosas con ellos. ¡No sabemos qué decisión habían tomado!

El relato de Nwajiuba lo corrobora el del jefe R. O. Madueme, que fue elegido mediante asamblea pública para viajar a Onitsha y pagar la fianza de las mujeres. Aunque habían pasado varios años de ese hecho, no dejaba de recalcar que no había tenido nada que ver con los arrestos.

Nadie parecía dispuesto a comprometerse con quién había autorizado los arrestos. Me dijeron que se basaban en lo que en igbo se conoce como *akwukwo nnunu*, la carta del pájaro, es decir, una carta anónima escrita a la policía en Onitsha. Se decía que esta carta alegaba que los representantes del Consejo de Mujeres se habían comportado de manera obstinada ante el *igwe*; que su institución era demasiado poderosa y que eran como un estado dentro de un estado. Se quejaron de que multaban a la gente indiscriminadamente; que, si un hombre tenía la menor disputa con su esposa, el Consejo de Mujeres intervenía para multarlo. Por consiguiente, se afirmó que su gobierno perturbaba a Nnobi. Se citó el ejemplo de un hombre en particular que se peleó con su esposa y el Consejo de Mujeres le multó con 25 libras. Me dijeron que debido a estos informes la policía viajó desde Onitsha para arrestar a las mujeres.

Incluso en 1982, de este incidente solo se hablaba en voz baja. Las líderes me dijeron que sabían quién era el responsable de su arresto, aunque no mencionaron nombres, pero afirmaron haberlo abucheado varias veces e impedido la entrada en el mercado. Obviamente, la persona o personas tenían una reputación considerable y una autoridad reconocida en Nnobi, o la policía no le habría hecho ni caso y no habría arrestado a las mujeres. Resulta interesante que, por temor a las mujeres, los implicados hayan recurrido al secretismo.

Me dijeron que, después del arresto, las mujeres se mantuvieron alertas y cautelosas y dijeron que, si las volvían a detener, no dudarían en averiguar quién era el responsable. Así, idearon un método por el cual se advirtió a cualquier mujer que fuera multada que no lo revelara y dijeron que, si se filtraban los hechos, la responsable de las consecuencias sería ella.

El arresto de las líderes del Consejo de Mujeres constituye un hito en la historia política de Nnobi por varias razones. La confianza

de las mujeres se quebró. Por primera vez en su historia, a las mujeres agredidas de tal modo se les negó que pudieran participar de manera eficaz en su autoprotección y en la lucha contra los hombres. En lugar de demostrar solidaridad en la resistencia contra los hombres, ciertos hombres estaban organizando a las mujeres en actos masivos, mientras que las líderes colaboraban con otros, como ha confirmado Nwajiuba al decir que las líderes habían apañado el problema con los hombres sin consultar al resto de mujeres, a quienes ni siquiera se les comunicó a qué resolución habían llegado. Por tanto, las mujeres perdieron la confianza en las líderes.

Después de este arresto, las reuniones y actividades del Consejo de Mujeres fueron prohibidas hasta 1978. En diciembre de 1977, el presidente general electo de la NWO invitó a las mujeres a la Sala Eziehulu y les dijo que podrían empezar a reunirse de nuevo. Esta medida siguió a la presión de las personas de Nnobi a quienes había avergonzado los arrestos y la prohibición de celebrar asambleas del Consejo. Por consiguiente, En diciembre de 1977, cuando se eligió un nuevo ejecutivo para la NWO, fue bombardeado con preguntas sobre la reinstauración del Consejo de Mujeres. En un documento titulado «La tarea ante el nuevo ejecutivo» (Amadi Obi, *Abalukwu*, abril de 1978, p. 20), el escritor dijo: «Cuando hablo del mercado, recuerdo el «Inyom Nnobi». Me pregunto cómo podemos gobernar sin nuestras mujeres. Este noble órgano de mujeres debería reorganizarse sin más demora. Sus servicios son esenciales».

La necesidad de restaurar el Consejo de Mujeres se planteó de un modo más directo en una entrevista con el presidente general de la NWO, el señor B. C. B. Eruchalu:

> *Puesto que es consciente del hecho de que las* Inyom Nnobi *ya no funciona, ¿cuáles son sus intenciones con respecto a ellas?*
>
> Mi humilde respuesta a esta pregunta es que no se puede gobernar una nación sin las mujeres. Los hombres solos no pueden dar respuesta a Nnobi. Mi trabajo principal es reorganizar las *Inyom Nnobi* y volver a poner en marcha sus organizaciones porque son otra fracción militante de nuestra comunidad, cuyo trabajo debe tenerse en cuenta, como el mantenimiento de la ley y el orden, la limpieza general de nuestra ciudad, el orden en nuestro mercado, el trabajo comunitario, la conservación de nuestras costumbres y tradiciones, la educación y el cuidado de nuestros niños, la recaudación de los impuestos de desarrollo autorizados. Estos son los principales deberes que las *Inyom Nnobi* pueden realizar para el interés de nuestra ciudad (*Abalukwu*, abril de 1978, p. 9).

Después de haber explicado así la necesidad de una fuerza de trabajo femenina y las contribuciones financieras de las mujeres, sin

decir nada sobre la incorporación de las mujeres a su ejecutivo, el NWO reorganizó el Consejo de Mujeres. Las mujeres dijeron que simplemente las invitaron a la Sala Eziehulu y les dijeron que volvieran a reanudar sus asambleas. Cambiaron el método de representación en el Consejo. Les dijeron que eligieran representantes, dos cristianos y un «pagano» de cada barrio. Si no habían «paganos» en el barrio, entonces tres cristianos lo representarían. Las mujeres declararon que les dieron lo que, para ellas, era *mpempe akwukwo*, un pedazo de papel, que debían observar. De hecho, era una constitución, a pesar de que la mayoría de las líderes de las mujeres eran analfabetas. El NWO redujo sustancialmente el rango de ofensas por las que se podía multar. En resumen, sometía el Consejo de Mujeres a su dirección y supervisión.

Nuevas realidades de género que contribuyeron a las detenciones

Las gentes de Nnobi expresaron diferentes opiniones sobre el arresto de las ancianas líderes del Consejo de Mujeres. Hombres y mujeres que examinaron la cuestión desde la perspectiva de las actitudes tradicionales hacia la mujer expresaron su conmoción y su incredulidad; comentaron que, si esto hubiera sucedido antes del período colonial, en Nnobi se habría desatado el caos. Temblaban solo de pensarlo. Para ellos, los arrestos y las detenciones eran como un sacrilegio, *alu*. Hubo ancianos, hombres y mujeres, que dijeron que habrían mantenido la misma opinión, pero sus puntos de vista estaban teñidos de desconfianza hacia las líderes del Consejo de Mujeres. Les parecía que estas líderes eran corruptas y empleaban sus poderes de manera deshonesta, conspiraban en secreto y multaban injustamente a las personas para enriquecerse. Por tanto, veían los arrestos solo como una sanción contra su excesivo uso de poder, pero no creían que las mujeres debieran carecer o no hacer uso del poder.[6]

La opinión que expresa la absoluta condena de las mujeres se hizo eco del supuesto contenido de la carta anónima que recibió la policía. Las mujeres tenían un gobierno propio y se estaban volviendo incontrolables. Sus objeciones revelaban el poder casi supremo del Consejo de Mujeres y la naturaleza omnipresente de su red de comunicaciones, que en la actualidad consideraríamos una invasión de la intimidad. Las acusaron de tener oídos y espías en todas partes. La gran audacia y militancia de las mujeres se encuentra en el lenguaje que se decía que empleaban, como la amenaza de arrancar las bombas de agua y destruir las casas de la gente.

Claramente, en las mentes de los cristianos y las élites de influencia occidental, semejante «masculinidad» y «testarudez» no eran femeninas. En su opinión, todas las mujeres deben inclinar la cabeza ante sus maridos. Citaban la historia bíblica de la creación y la mujer era considerada una compañera subalterna. Se debe respetar y honrar lo que Dios ha escrito: Y Dios dijo que la mujer estará bajo su esposo y obedecerá a su esposo (véase *Génesis* 2:21; 3:16).

En esta sociedad cambiante, hay una nueva política de control del significado: en la reinterpretación de las relaciones de género, algunos acudían a la Biblia y a la cultura hebrea; otros distorsionaron hechos de la cultura tradicional al definir el verdadero estatus de la mujer con respecto al hombre. Su interpretación de las relaciones de género indígenas, en general, suele estar llena de contradicciones cuando intentan insistir en el control sobre las mujeres. En esta situación de pluralidad de culturas, la interpretación y el significado se convierten en un asunto político dentro de las relaciones sociales. Aquellos en posiciones de poder buscan imponer sus propias interpretaciones de la cultura, o de aspectos de una cultura concreta como mejor les convenga.

Los hombres de Nnobi parecen haber descartado aspectos de su cultura tradicional que concedía a las mujeres una completa participación en la estructura política. Habían empezado a monopolizar las modernas instituciones de gobierno, en busca de justificaciones de nuevas formas de dominación masculina tomadas de otras culturas, mientras se «alimentan» ellos mismos y a sus mujeres con ideologías de género ajenas. Si hubieran buscado justificación en la cultura tradicional, nunca se les habría ocurrido la idea de arrestar y detener a miembros del Consejo de Mujeres. Si las instituciones modernas no hubieran aplastado e inhibido a las mujeres, habrían actuado espontáneamente, como lo habían hecho sus madres ante el caso Natty solo 40 años antes, cuando organizaron la marcha a Onitsha (véase el capítulo 8). En lugar de eso, esperaron a los líderes de los hombres, que contratarían autobuses, organizarían las comidas y bebidas y negociarían con la policía. Pero, por otro lado, en Nnobi las mujeres no tenían práctica en el trato con las instituciones públicas modernas: hasta el momento, el liderazgo en organizaciones que les habría dado la experiencia necesaria –como el consejo de gobierno local o la ejecutiva de la NWO, que trataba asuntos del desarrollo moderno en Nnobi– había sido monopolizado por los hombres.

La caída de la NWO: 1980

Oficialmente, cada adulto de Nnobi en edad de pagar impuestos, pertenecía automáticamente a la NWO, por tanto, se consideraba una organización del pueblo. Sin embargo, estaba dirigida por un ejecutivo exclusivamente masculino que, antes de la supuesta crisis de malversación de fondos de 1958, se elegía cada año. Después de esta crisis, como resultado de las conclusiones de la comisión de investigación, el ejecutivo de la NWO fue disuelto. Un comité directivo formado por representantes de varias ramas de la NWO e inicialmente establecido para resolver la disputa ocurrida dentro de la NWO, asumió las funciones del ejecutivo disuelto. Este comité no electo y exclusivamente masculino se encargó de los asuntos de Nnobi desde principios de los años sesenta, durante todo el período de la guerra Biafra (1967-1970), hasta 1977.

En este período se llevaron a cabo unos pocos proyectos de autoayuda comunitarios. En 1954, Nnobi construyó una maternidad y, en 1958 su primera escuela secundaria para chicos se vio seguida en 1959 por otra para chicas. En 1961, por primera vez, se suministró agua corriente en Nnobi, aunque solo a unas pocas personas y en pocos lugares. La mayoría de la gente tenía que ir a buscar agua corriente a la fuente pública del mercado central o a las casas de unos pocos individuos adinerados que vivían en las ciudades protegidos por verjas de hierro. Como reacción, el sector de Nnobi al que no llegaba el agua corriente se negó a pagar cuando se solicitaron contribuciones para la construcción de un cuartel policial. La NWO lanzó un ultimátum de dos semanas para el pago, pero la gente siguió negándose y, en consecuencia, no hubo agua corriente durante la siguiente fase de desarrollo (*Abalukwu*, abril de 1976). La casa cuartel de la policía se completó el 8 de junio de 1976. Luego la gente tuvo que pedir al gobierno que aportara los policías. El 18 de junio de 1977, se concluyó la oficina de correos de Nnobi (*Abalukwu*, septiembre de 1977).

El número de proyectos de autoayuda emprendido durante este período indica que la NWO debió manejar una considerable cantidad de dinero, recaudado mediante gravámenes. Hacia 1977, el comité directivo se vio sometido a gran presión por parte de la gente que le pedía rendir cuentas (*Abalukwu*, septiembre de 1976). Pero el problema más controvertido fue la reclamación de que ese método para recaudar y pagar gravámenes era deficiente. Las personas hicieron sus propios cálculos para intentar estimar la cantidad de dinero que manejaba la NWO. A partir de las cifras derivadas de los registros de nacimiento durante la abortada elección de *okpala*, se

calculó que había 6.000 hombres adultos imponibles en Nnobi. La tasa mínima normal de 5 Naira por hombre adulto daría una suma total de 30.000 Naira. Además, las mujeres generalmente pagaban 2 Naira. Por tanto, existía cierta preocupación por la cantidad de dinero que acababa en manos de ciertas personas en lugar de en los bancos.

Más tarde, se reveló (*Abalukwu*, vol. 7, abril de 1978) que, en la Asamblea General de 31 de diciembre de 1977, esa sección administrativa de la NOW había dicho a las personas de Nnobi que «llevaba tres años enteros buscando auditores, sin éxito». La lectura pública decía así: «Ya no es ningún secreto que Nnobi, operaba, como mínimo desde 1970 al 21 de diciembre de 1977 sin una cuenta bancaria». Se descubrió que el dinero para la construcción de la oficina de correos, 50.000 Naira, había acabado en manos de ciertas personas.

Como no tenían confianza alguna en el comité directivo dominado por ancianos los hombres más jóvenes y con más educación solicitaron la creación de un comité que se encargaría de redactar una nueva constitución para la ciudad, y unas elecciones generales. Exigieron que en la nueva NWO, las mujeres, los jóvenes y las organizaciones sociales deberían tener puestos en el comité ejecutivo.

Como resultado de la presión pública, en diciembre de 1977, se convocó a una asamblea general de la NWO. Se disolvió el comité de dirección, se celebraron elecciones generales y se eligió un comité ejecutivo. Se desoyó la petición de incluir mujeres en el comité. La lista de miembros electos publicada en *Abalukwu*, vol. 7, de abril de 1978 muestra que, de nuevo, se había elegido un comité ejecutivo exclusivamente masculino para administrar los asuntos de todas las personas de Nnobi.

A mí me dijeron que no había miembros femeninos porque no se habían presentado mujeres a las elecciones. Sin embargo, este ejecutivo creó una constitución para el Consejo de Mujeres y la colocó bajo su supervisión.

El presidente general trazó así el plan para un gobierno local de Nnobi monopolizado por hombres. Salvaguardando su propia posición, expresó personalmente su amargura contra la manera en la que, como él mismo insinuó, Nnobi había incriminado, humillado y castigado a aquellos que había designado para servirlos.[7] Cristalizó este mensaje con un proverbio que había empleado en su discurso inaugural: «¡A los habitantes de Nnobi les gusta atraer la lluvia después de enviar a un niño a hacer un recado con un paquete de sal!» (*Abalukwu*, abril de 1978). En 1980, él mismo se vio sorprendido por la lluvia llevando un paquete de sal cuando la organización que se dirigía se desmoronó.

El editorial de *Abalukwu* de abril de 1978 había advertido al recientemente elegido comité ejecutivo de la NWO sobre los peligros de la falta de formación. También señalaba que la gente de Nnobi cada vez era más ilustrada y, por tanto, más curiosa sobre el funcionamiento de sus asuntos, sobre todo del uso que se hacía de su dinero. A pesar de este consejo, en 1980, volvió a haber otro problema financiero, y como resultado de la aparición de Awuda, el barrio más joven de Nnobi, el ejecutivo central de la NWO dejó de existir.

La NWO había exigido el pago de las tasas más altas que jamás había habido en Nnobi. Se les exigía a todos los hombres de Nnobi, tanto a los que vivían allí como en otro lugar, 20 Naira, mientras a las mujeres en la misma situación debían pagar 5 Naira. Parece ser que la gente pagó diligentemente el dinero, y esperó los proyectos de desarrollo y mejora para los cuales se había recaudado el dinero. Pero como no ocurría nada, empezaron a inquietarse.

Entonces Awuda exigió abiertamente no pagar más impuestos en Nnobi a menos que se rindiera cuentas del dinero recaudado.

A mí me dijeron que la NWO era básicamente un gobierno asentado en la representación de cuatro grupos, los tres que forman Nnobi –Ebenesi, Ngo y Awuda– y un cuarto, el Consejo de Mujeres, que se consideraba una rama de la NWO y en consecuencia tenía derecho a enviar representantes a todas las reuniones. Se decía que las decisiones de las reuniones se basaban en el consenso o en el voto de la mayoría; lo más parecido a un veto habría sido la salida de un grupo. De esta manera Awuda pudo detener a la NWO: dejó de funcionar cuando Awuda boicoteó sus reuniones. Si la NWO estaba formada por cuatro grupos, parece que no tenían los mismos poderes: me explicaron que una retirada del Consejo de Mujeres no habría servido de nada. De hecho, las líderes del Consejo de Mujeres se quejaron de que casi nunca las invitaban a las asambleas.

Como los problemas de la NWO procedían de sospechas y rumores, y no de una malversación de fondos probada, se creó un panel para auditar las cuentas de la organización desde 1970 hasta 1980. Al mismo tiempo, se nombró a un organismo mucho más amplio, llamado comité de paz, para examinar todo el asunto y elaborar una nueva constitución; la NWO empezaría de nuevo como un órgano recién constituido. Este comité, que pretendía representar a todos los sectores de Nnobi, volvió a estar dominado por hombres.

Fue después de que la NWO perdiera su credibilidad ante el público cuando la Organización para el Bienestar Interior de Nnobi, constituida en 1977, amenazó con asumir sus funciones. Si la posición de las mujeres en la NWO era periférica en la NHWO, no tenían ningún lugar. Cuando le dije al presidente de la NHWO que las

mujeres todavía tenían una plaza en el consejo del *igwe* y en la NWO, respondió:

¿Una plaza en el *igwe* en consejo y en la organización para bienestar? ¿Es la organización para el bienestar disuelta o nuestra propia organización de bienestar? No veo dónde tienen poder pues no las hemos invitado. El bienestar principal se ha disuelto, por lo que nadie debería decir que tiene una posición en el bienestar hasta que se haya celebrado unas elecciones.[8]

La respuesta de las mujeres

En las conversaciones que mantuve con ellas en enero de 1982, representantes del Consejo de Mujeres dijeron que ya no estaban invitadas a las asambleas de la NWO. Sostuvieron que previamente les informaban cuando se llevaban a cabo las asambleas de la NWO. Su presidenta se sentaba a la mesa principal con el presidente, y las demás miembras se sentaban con los hombres. Pero ahora solo las invitaban a trabajar, por ejemplo, a desbrozar antes de que construyeran la oficina de correos y a ordenar y limpiar el antiguo juzgado administrativo nativo, cuando se recibían visitas para el lanzamiento del nuevo gobierno local de Obiaja, del que Nnobi se convirtió en la sede.

A pesar de ser conscientes y resentirse de su exclusión política, las mujeres no hicieron nada al respecto. Cuando se les preguntaba por qué toleraban esta situación, decían que ahora estaban dirigidas por la NWO. Algunas afirmaban que fueron excluidas del proceso de toma de decisiones y que los hombres monopolizaron todo; otras señalaron que tenían una plaza en el consejo de *Igwe* y en la NWO. Obviamente, como resultado de las detenciones de 1977, tenían miedo a implicarse en protestas.

Sin embargo, he sabido que no hace mucho tiempo, el Consejo de Mujeres se había enfrentado con un comité especial del mercado designado por el consejo del *igwe* para hacerse cargo de la vigilancia del mercado de Nnobi. Este comité había sido nombrado sin el consentimiento del Consejo de Mujeres. El propio *igwe* admitió que las mujeres habían hecho la vida imposible a los enviados a reorganizar y vigilar el mercado central. Cuando se les recordó este incidente, las mujeres confirmaron que se habían negado a colaborar. «Dijimos que los hombres también debían barrer el mercado. Sí, que deberían empezar a barrer las calles y los espacios abiertos. En poco tiempo, el mercado estaba cubierto de maleza y hierbajos. El mercado se convirtió en un soto».

El nombramiento conjunto de los patrones del mercado por parte de la NWO y el Consejo de Mujeres fue una solución de compromiso. Los patrones del mercado eran los responsables de la asignación de puestos en el mercado y de vigilar el mercado con bastones y silbatos. La limpieza general del mercado se dejó al Consejo de Mujeres. Pero, como comentaba un estudiante investigador de Nnobi, los patrones del mercado no soportaban lo que calificaban como «millones de insultos recibidos por parte de las analfabetas mujeres del mercado» (Ezeani, 1980, p. 32).

Como observó Ezeani, incluso en 1980, el mercado seguía siendo en gran medida el dominio de las mujeres.

> Además de los comerciantes al mayor ambulantes, carniceros y tenderos apostados en la periferia del mercado, el comercio está casi por completo dominado por mujeres. Muchas de estas mujeres están obligadas a traer a sus bebés y niños en edad preescolar, que se pasan el día en el entorno oscuro, húmedo y antihigiénico del mercado (Ezeani, 1980, p. 30).

Por tanto, las mujeres todavía podían actuar en una situación en la que no dependían de un liderazgo; es decir, cuando se sintieron ofendidas en su propio terreno, el mercado. Las mujeres podían actuar individual o colectivamente y ponérselo difícil a cualquier elemento amenazador o intrusivo, como los patrones del mercado con sus porras y silbatos. No ocurría lo mismo con problemas políticos de mayor alcance en Nnobi. En los asuntos de la NWO, por ejemplo, descubrí a miembros del Consejo de Mujeres bastante ignorantes, desinformadas e indefensas. Por ejemplo, no tenían idea de que a la comisión de paz de la cual formaban parte se le había asignado redactar una constitución de Nnobi. En cualquier caso, la constitución se debatiría y escribiría en inglés. Estas mujeres no tenían educación, eran analfabetas en el idioma inglés e ignoraban la terminología jurídica occidental.

Notas

1. La información sobre la historia política moderna de Nnobi se basa en los hallazgos realizados durante el trabajo de campo hecho entre 1981 y enero de 1982. Entre los entrevistados había personas que habían participado en las diversas uniones de mejora en el curso de los años y habían sido activistas políticos tanto en Nnobi como en las ciudades urbanas. Como, por ejemplo, el señor R. O. Madueme, un maestro experimentado, clérigo y político, de unos setenta años; el señor B. B. O. Emeh, un magnate de los negocios de unos cincuenta años y una figura política notable tanto en Nnobi, como en el ámbito estatal y federal. También me proporcionó

información el jefe Akudolu, un comerciante de 71 años con sede en Onitsha, que fue uno de los miembros fundadores de la NWO. Asimismo, entrevisté a otro anciano de Nnobi, Eze Enyinwa, miembro del consejo *igwe*, «hija varón», Nwajiuba, y miembros del Consejo de Mujeres.

2. Las conclusiones de la Comisión de Investigación se publicaron en el mismo año que un Libro azul, *Nigeria: Informe de la Comisión de investigación Aba.*

3. En 1951, el gobierno de la entonces Región Oriental había instituido una Casa de Jefes y nombrado al antropólogo G. I. Jones para que observase el sistema político tradicional y le asesorase sobre métodos de definición de la jefatura. Con objeto de que la Casa de Jefes tuviera representantes, hubo un renacimiento general de títulos de realeza y de jefatura. Los hombres de negocios se apresuraron a reclamar títulos de jefe (véase Nzimiro, 1977).

4. Un término moderno que se usa en Nnobi hoy.

5. Si Nnobi se hubiera centralizado tradicionalmente bajo un solo monarca, no habría habido tanta confusión y controversia sobre cómo otorgar estos dos puestos políticos; habrían existido reglas preestablecidas que hubieran orientado sobre estos asuntos. El 25 de septiembre de 1976, por ejemplo, fracasó una elección planificada para *okpala* como resultado de una escasa participación, unas regulaciones poco claras sobre el registro de votos, la calificación de los votantes, la aprobación de candidatos, etc. (*Abalukwu*, diciembre, 1976, p. 12).

6. A continuación trascribo la conversación mantenida con las líderes del Consejo de Mujeres en la que se describen algunos de sus métodos de castigo:

¿Qué tipo de castigo le aplicas a aquellos que rompen las reglas?

Enviamos un mensaje y pedimos a la persona que venga a nuestra reunión. Cuando llega, nosotras le decimos en qué las ha incumplido y cuál es su castigo. Si nos desafía, entonces le prohibimos entrar en el mercado e ir a buscar agua de la fuente pública del mercado. Si se pone tozuda y va al mercado, vamos a su toldo y llevamos a cabo lo que llamamos *isi nta* o *isi ahihaa* (lo que hoy llamaríamos un escrache). Evitamos que exponga sus productos y que vaya a buscar agua de la fuente. No entrará en nuestro mercado ni pasará por Nnobi.

¿Cómo se lleva a cabo el *isi ahihaa*?

Vamos a su toldo y cantamos: *Ahihaa, anyi ahawu haa - oo / ekweghewuu - oo, anyi ekweghewuu - oo/don idoo*, coro: ¡iidoo! / *don idoo*, coro: ¡*iidoo! /nde ni weta okpili ka anyi na ha tie - ee*. Coro: ¡iidoo!

[Es difícil traducir esta canción; expresa la total desaprobación de las mujeres y su determinación. La imagen es la del juego del tira y afloja con la cuerda, de ahí la advertencia: «Estamos a punto de tirar». La estrofa final dice: ¡Traed porras o palos, ¡vamos a intercambiar golpes!»].

La persona rápidamente toma sus cosas y corre. De hecho, echa a correr al oír la primera palabra *ahihaa*.

¿Realmente *hacéis esto hoy?*

Sí, ¡por supuesto! Lo hacemos incluso hoy [empieza a reír con gran estruendo]. Se lo hicimos a tu pariente político. [No presioné para averiguar a cuál de mis parientes afines se lo hicieron ni por qué. ¡Pensé que era mejor no remover el pasado!] Si viene a el mercado le abucheamos. Sí, todavía lo hacemos.

Me parece que aún tenéis algún poder

¡En efecto! Los hombres nos respetan. No nos metemos en su casa y ellos no se meten en la nuestra. Tal vez un hombre puede tener ganas de pelear con su esposa, pero cuando recuerda que no tiene ni la energía ni el poder para enfrentarse a Inyom Nnobi, desiste de sus intenciones. Cuando maridos y esposas se pelean, nosotros lo arreglamos. Resolvemos el asunto. Trabajamos para que haya paz dentro de la familia. A la gente no le gusta enfrentarse a Inyom Nnobi.

7. Los conflictos dentro de la NWO y los casos de desfalco no son solo propios de Nnobi. En la historia de estas asociaciones de mejora de otras ciudades igbo, tam-

bién han aparecido problemas similares (véase Isichei, 1976, p. 220). La doctora Isichei parece no considerar la provisión de servicios sociales básicos como la responsabilidad del rico gobierno nigeriano a su pago de impuestos masas. Si no, no cuestionaría la elección de prioridades de la población local en la construcción de lo que ella denomina «proyectos vacíos de prestigio».

8. En enero de 1982, durante mi último período de trabajo de campo en Nnobi, e incluso a partir de la correspondencia mantenida en agosto de 1982, me enteré de que el comité todavía estaba reunido y que en la NWO había habido ineficiencia y desorganización, pero no se había demostrado que hubiera habido malversación de fondos.

10
Riqueza, títulos y maternidad

En los capítulos 3 y 4 hemos visto cómo en la sociedad indígena Nnobi, las mujeres se organizan ellas mismas en su capacidad de esposas y madres y sobre esa base buscan poder estructural. Como mujeres y madres, tienen acceso a los recursos económicos esenciales: la tierra y el mercado. Aquellas que tienen éxito económico o dan muestras de tener capacidad carismática para el liderazgo, pueden adquirir títulos y convertirse en líderes políticas y rituales, por ejemplo, una mujer con el título de *Ekwe*. Como esposas y madres, las mujeres tienen una organización formal exclusiva y poseen derechos concretos relacionados con la fertilidad y el matrimonio de las hijas. Por tanto, la maternidad tenía sus recompensas económicas y políticas. Descubrimos que en la sociedad colonial y postcolonial de Nnobi, aunque la situación material de la mujer ha cambiado, las mujeres aún se adhieren a su estatus social y cultural como madres y buscan poder a través de esa capacidad, aunque en los puestos de poder no hay lugar para las mujeres como madres. Como recompensa de la maternidad, a las mujeres no se les concede ningún título, el cual podría garantizarle un puesto en el consejo del *igwe* junto con los hombres que sí lo detentan.

La nueva pobreza de las mujeres

Aunque la posición económica de las mujeres ha cambiado, nos encontramos con que las ideologías que sustentaban la centralidad económica de las mujeres, no. Las concepciones matrifocales y la ideología del trabajo duro aún está asociada a las mujeres. Aunque las mujeres, en general, alimentan a sus hijos y pagan buena parte de sus tasas académicas, las más ricas, en lugar de acumular esposas

para ellas, pagan el precio de la novia de sus parientes masculinos, hijos o maridos. En 1980, el gobernante local de Nnobi, Edmud Eze Okoli, segundo Igwe, me habló a este respecto:

Las mujeres toman una parte más activa en la agricultura, la producción de alimentos y el mercado. Gracias a ellas comemos hoy. Los hombres son principalmente comerciantes y empresarios. Son las mujeres de hoy, porque lo han heredado de la diosa Idemili, quienes hacen todo el trabajo.

Aunque quienes habitan en Nnobi coman hoy gracias a las mujeres, Nnobi no las ha recompensado con títulos como ha hecho con los hombres. Además, tal como comentaban la mayoría de mujeres, trabajaban muy duro, pero obtenían muy poco beneficio. El jefe local lo confirmaba al decir que no había ninguna mujer lo bastante rica como para tomar el título de *Ekwe*, como antiguamente. No ocurre lo mismo con los hombres, por el contrario, cada vez más hombres que nunca –en su mayoría comerciantes y empresarios– toman el título de *ozo*.

En enero de 1982, esta falta de riqueza entre las mujeres se planteó como debate con los miembros del Consejo de Mujeres. La mayoría de nombres mencionados eran de mujeres igbo, no de Nnobi, que vivían en centros urbanos. Se mencionó el nombre de una mujer nnobi que vivía en una ciudad, pero algunas mujeres se negaban a reconocer que era una mujer muy rica, sino que simplemente tenía una gran tienda de suministros y un taller de costura, en la que tenía unos pocos empleados. Otras mujeres mencionadas, también habitantes de centros urbanos, trabajaban en el negocio de sus maridos y eran ricas solo porque sus maridos eran empresarios, contratistas o comerciantes ricos. Las líderes del Consejo de Mujeres finalmente llegaron a la conclusión de que las mujeres ya no eran ricas en Nnobi, y estaban completamente sumidas en una lucha por la subsistencia.

Mientras los hombres desempeñaban varios trabajos empresariales y de contratistas, la mayoría de mujeres de Nnobi aún eran básicamente amas de casa granjeras. Trabajaban cultivos de subsistencia en los terrenos de la explotación familiar y vendían el excedente en el mercado. Según el Informe de la *Encuesta de Economía Rural* de 1973-1974 del estado Centro oriental de Nigeria, más del 78 % de la población rural eran agricultores. El Informe de la *Encuesta Economía Rural* de 1977-1978 (Tabla 7) indica que el 72,5 % de la población rural del estado de Anambra eran agricultores; El 42,7 % de la población eran mujeres dedicadas a la agricultura; el 16,5 % eran únicamente agricultoras; el 2,6 % eran agricultoras a tiempo parcial; el 0,1 % eran trabajadoras agrícolas; y el 23,7 % eran amas de casa

agricultoras. Las cifras para los hombres eran de un 29,8 % dedicados en la agricultura: el 23,9 % eran solo agricultores; el 5,5 % eran agricultores a tiempo parcial; y 0,4 % trabajadores agrícolas. El 0,8 % ciento de las mujeres de las áreas rurales eran únicamente amas de casa. La entrada de mujeres que fueran únicamente amas de casa en las áreas del gobierno local de Idemili y Nnewi (en las que se incluye Nnobi) es cero. En el mismo informe (tabla 1) la población rural del estado de Anambra se estima en 3.615.900 habitantes: 1.931.300 mujeres y 1.684.600 hombres. La población total de las áreas del gobierno local de Idemili y Nnewi es de 454.100 habitantes: 241.300 mujeres y 212.800 hombres. Del número total de hogares (72.000), 59.200 eran hogares agrícolas (tabla 17), lo que constituía el 82,2 % de todos los hogares. La mayoría de las parcelas agrícolas tenían menos de 0,05 hectáreas; 20.710 eran de menos de 0,05 hectáreas, 47.400 parcelas estaban entre 0,05 y 0,099 hectáreas en las áreas del gobierno local de Idemili y Nnewi (tabla 30).

Como hemos visto, las granjas de estas áreas no eran lo suficientemente grandes como para optar a préstamos o subvenciones del gobierno. Esto también lo confirman las cifras de la tabla 36 del mismo Informe de 1977-1978, que muestran que las áreas de Idemili y Nnewi, que no se consideraban agrícolamente productivas, no recibieron préstamos de las instituciones financieras. El dinero para la agricultura procede de los ahorros familiares, en lugar de salir de instituciones financieras. La tabla 32 del informe de 1977-1978 también revela el tipo de tenencia de titulares/propietarios, procedente de la herencia en lugar de la adjudicación o la compra, aunque las tablas 32 a 35 del informe de 1973-1974 indica que, en la división de Idemili, algunas granjas se compraron, arrendaron o recibieron como regalos; Sin embargo, el 88 % fueron adquiridas a través de una herencia.

La nueva riqueza de los hombres

A diferencia de las mujeres, que estaban fuertemente motivadas por la ideología de la maternidad y el principio asociado del autosacrificio, en las organizaciones masculinas como las uniones patrióticas, las uniones de mejora, los clubes y las asociaciones de grupos de edad, el motivo más destacable era la competición por el poder y la relevancia.

Okigbo considera la individualización de actividades como el cambio más importante en las sociedades de África Occidental en el siglo XX (1965, pp. 420-423). Por otro lado, Isichei (1976), siguien-

do la historia de las uniones de mejora en las sociedades igbo, indica que, como resultado de las uniones étnicas, los vínculos verticales de localidad reemplazaron la identificación de clase horizontal. Sin embargo, al mismo tiempo, había signos de una creciente identificación de clase entre las élites igbo que no se basaban en el vínculo común de compartir una misma ciudad natal, por ejemplo, la aparición de la sociedad *okaa* en 1963, descrita como «una asociación exclusiva de hombres ricos», formada por hombres de negocios, profesionales y funcionarios (1976, p. 221). Aunque Isichei, quizá mal informada por su fuente, describe la sociedad *okaa* como compuesta exclusivamente por hombres ricos, pertenecieron a ella numerosas matronas adineradas. Se referían a ellas como señoras *okaa*, o *okaa* venía precedida de la mercancía que cada mujer controlaba (véase la Introducción).

En el caso de Nnobi, y de los ciudadanos de Nnobi que vivían en otra parte, parece haber tenido lugar un proceso de alineaciones múltiples. Estaba la NWO a la que, en principio, pertenecían todos los ciudadanos de Nnobi. Esta identificación se basaba en un vínculo vertical de localidad, aparte de las lealtades de clase horizontales. Por otro lado, había ciudadanos de Nnobi, tanto hombres como mujeres, que, en las ciudades donde vivían, pertenecían a varias asociaciones que no tenían ninguna importancia para la política y la administración cotidianas de Nnobi, salvo en términos de prestigio. En el funeral de un miembro, por ejemplo, los miembros del grupo visitarían la ciudad natal del miembro fallecido y lo honrarían con una ostensible exhibición de riquezas. Por ejemplo, llenarían las calles de símbolos de prestigio, como automóviles, comida, dinero y bebidas. Cualquier otro beneficio era individual, como préstamos y negocios compartidos.

En conjunto, las nuevas asociaciones de Nnobi y otras partes de Igboland se denominaban a sí mismas sociedades de grupos de edad, lo cual contradice la afirmación de Okigbo sobre la insignificancia de la edad en las nuevas asociaciones de las élites ricas y educadas. Sin embargo, las asociaciones u organizaciones similares formadas por mujeres derivan su nombre del rol femenino de la maternidad, las más numerosas y difundidas son las de la iglesia. Las mujeres de la Iglesia católica llaman a su asociación: Madres Cristianas, y las de la Iglesia anglicana: Unión de Madres. Otra organización de empresarias exitosas, abierta a todas las nigerianas, que incluye una sucursal en Nnobi, se llama Dulce Madre.

Las asociaciones de grupo de edad y la política local

A principios de los años setenta del siglo XX, justo después de la guerra de Biafra, proliferaron los clubes y las sociedades de grupos de edad por todo Igboland. En Nnobi había tres clubes sociales.

Los miembros de la Sociedad de mediana edad Oganiru de Nnobi, creada en 1973, eran hombres y mujeres Nnobi nacidos entre 1945 y 1950. Este club está dominado esencialmente por hombres comerciantes, como otro club llamado Grupo de edad Igwebike de Nnobi, que cuenta entre sus miembros a quienes nacieron entre 1938 y 1944. Con mucho, el más poderoso de estos clubes es el Club Social Abalukwu de Nnobi. Aunque lo fundaron en 1973 en Enugu unos pocos jóvenes funcionarios de grados inferiores, entre sus miembros de honor se encuentran exitosos hombres y mujeres de negocios y otros profesionales de renombre. En 1975, el club tenía sucursales en Aba, Lagos, Onitsha y la ciudad de su fundación, Nnobi. Poco a poco se fueron abriendo sucursales en otras ciudades nigerianas importantes con residentes de Nnobi.

El Club Social Abalukwu, cuyo lema es «amor, unidad y desarrollo», se describe a sí mismo como «un club puramente social desprovisto de cualquier tinte político» (*Abalukwu*, septiembre de 1975, p. 7). Su elemento de difusión más importante es la revista *Abalukwu* que, en 1975, declaró su compromiso con la conservación de la cultura Nnobi.

En un intento de renacimiento cultural estas sociedades de grupo de edad de Nnobi y otros clubes de todo Igboland instauraron la práctica de ordenar periódicamente el retorno masivo de los miembros que vivían fuera de la ciudad de Nnobi. Solían imponer gravosas multas a aquellos que no regresaban.

Es obvio que, aunque se consideran asociaciones exclusivamente culturales, estas sociedades de grupos de edad son grupos políticos informales. En su intento de adquirir prestigio y poder en Nnobi, compiten entre sí por identificarse con proyectos de desarrollo. Edifican salas recreativas y de reuniones, construyen carreteras, puentes y centros de salud, y conceden becas. El objetivo principal es el autobombo; elogian a las personas que contribuyen económicamente y anuncian la suma exacta donada por cada una. Generalmente esto se hace en la gran ocasión conocida como «lanzamiento». El lanzamiento ha llegado a proporcionar una plataforma y un escenario políticos para empresarios ricos, contratistas, comerciantes y funcionarios ambiciosos de poder político. Se suele seleccionar a los aspirantes a políticos por la magnitud de sus donaciones económicas en los eventos locales. Esta plataforma está invariablemente

monopolizada por hombres, a excepción de unas pocas mujeres ricas que ocupan puestos prominentes, ya que ellas también pueden donar grandes sumas de dinero.

El Club Social Abalukwu es el más rico, el más grande y el más popular de estos clubes de Nnobi. Sus miembros proceden de todas las élites: académica, empresarial y funcionarial. Aunque los letreros del club generalmente anuncian: «hijos e hijas de Nnobi», los miembros son casi exclusivamente hombres. Suele hacerse mención de las hijas en los anuncios del lanzamiento, cuando se necesita recaudar dinero. En realidad, esto significa una invitación a las hijas prominentes de Nnobi a mostrar su patriotismo.

Durante estas ocasiones, la palabra «hijas» representa a todas las mujeres, incluidas las esposas. Lo irónico es que la mayoría de las hijas / esposas de Nnobi son básicamente pequeñas comerciantes y vendedoras de alimentos que no osarían acercarse a estos eventos de lanzamiento, sabiendo que son ocasiones para exhibir la riqueza. Si osaran, lo harían como espectadoras discretas y se quedarían detrás, aplaudiendo a los ricos. Estas importantes ocasiones no solo inhiben y excluyen a las menos ricas, que son la mayoría de mujeres, sino que el precio de la entrada también es muy alto. Las actividades financieras del club requieren la recaudación de una gran cantidad de dinero, por eso son tan frecuentes las ocasiones de lanzamiento. La prestación por pérdidas familiares para los miembros y sus familias también es muy alta. El Club Social Abalukwu se comprometió a construir un gran hospital rural en Nnobi, que está a punto de concluirse. Será el primer y único hospital de Nnobi.

Al igual que la riqueza determina la relevancia y el poder en las asociaciones informales, también la riqueza asegura no solo la candidatura, sino el éxito de las carreras políticas. Por tanto, encontramos que los políticos exitosos no son mujeres, sino hombres que han dado muestras de su riqueza en sus ciudades. Son hombres que, por ejemplo, habrían construido escuelas, fábricas y otros símbolos visibles de desarrollo modero. También son agentes de bolsa, emprendedores e intermediarios que tienen conocimiento y acceso a los departamentos del gobierno estatal y central responsables de los planes de desarrollo de las áreas locales. Así pues, estos hombres reclaman reconocimiento y recompensas por los proyectos de desarrollo gubernamentales que se completan en las áreas locales. Su recompensa generalmente toma la forma de títulos o de nombramientos como candidatos en la política electoral. Asimismo, observamos que las campañas políticas no se libran por principios ideológicos, sino sobre la base de unas ganancias y unas necesidades

materiales concretas, como el agua, las carreteras, la electricidad, las escuelas, los servicios de salud, etc.

Las asociaciones contemporáneas de mujeres y la política de la maternidad

Los principios rectores fuertes de las organizaciones de mujeres, que están controladas por la ideología de la maternidad, han sido la supresión del ego, el autosacrificio y la preocupación por el orden y la paz. Este era solo un aspecto de las ideas asociadas con la maternidad en la cultura indígena. Como se ha explicado en la primera parte, la maternidad tenía sus recompensas sociales y se sabía que motivaba la agresividad y la competencia en actividades económicas y la militancia en la defensa propia o en la búsqueda de la paz pública.

Los aspectos represores e inhibidores de la ideología de la maternidad destacan en las modernas organizaciones de mujeres, que ahora están básicamente vinculadas y controladas por la iglesia. Los han respaldado las leyes familiares patriarcales y de orientación masculina del Antiguo Testamento, en especial las leyes levíticas que poseen fuertes connotaciones antifemeninas de contaminación. Las mujeres de la iglesia no se ven a sí mismas como posibles miembros del clero. Para muchas, la exclusión de la política pública resulta aceptable según las leyes patriarcales de la iglesia, que colocan a las mujeres directamente bajo la autoridad y el gobierno de sus maridos, y les exigen obediencia y subordinación. Esto explicaría la actitud de las actuales líderes del Consejo de Mujeres, su ambivalencia y sus contradicciones, ya que se debaten entre la positiva agresividad femenina tradicional y la negativa sumisión femenina moderna. Las actitudes y opiniones de las actuales líderes del Consejo de Mujeres fueron puestas a prueba en dos asuntos. Uno fue su postura con respecto a la disputa dentro de la NWO y su desintegración, descrita en el capítulo 9, y la otra fue la cuestión del título de las mujeres.

A diferencia de la actitud competitiva y las ambiciosas esperanzas de la NHWO frente a la NWO, las líderes del Consejo de Mujeres consideraron que su papel era esencialmente el de pacificadoras, como era el deber de las madres resolver las disputas y asegurar la armonía entre sus hijos.

Por tanto, hablaron de los miembros ejecutivos de la NWO y su disputa como si fueran niños malos que se peleaban. Según la portavoz del Consejo de Mujeres, su intención era llamar a los hombres

para que les dijeran de qué iba la pelea, y preguntarles qué ganaban con pelearse. Según las mujeres, ellas no riñen.

A pesar de que las mujeres identificaron la competitividad como la raíz de la disputa en la NWO, en su opinión este tipo de cosas se origina por la falta de respeto. Según ellas, los hombres no entienden el respeto, de ahí su tendencia a pisarse los unos a los otros y buscar la fama como individuos.

En las conversaciones, las mujeres daban la impresión de ser conscientes del papel mediador que se suponía que debían desempeñar según el concepto tradicional, pero en realidad se sentían impotentes. Por ejemplo, eran conscientes de que los hombres de Nnobi habían comentado el cometido que tradicionalmente habría ejercido el Consejo de Mujeres en el presente atolladero político. Como el Consejo de Mujeres estaba virtualmente excluido del proceso de toma de decisiones, las líderes desconocían los detalles de la disputa, y tampoco fueron consultadas en los movimientos por la paz. Por tanto, no es de extrañar que no hayan hecho nada para convocar una reunión con los hombres; carecían de seguridad en sí mismas. Al fin y al cabo, habían sido denigradas, encarceladas y sometidas al liderazgo y la supervisión de la NWO. En consecuencia, era Dios el que buscaba la paz. Como decían las mujeres: «Por la gracia de Dios, si los hombres estuvieran en paz el uno con el otro como lo están las mujeres, sería una auténtica bendición para Nnobi».

Esta confianza en Dios y esta dependencia del derecho canónico y de la ética cristiana gobierna la actitud de los líderes cristianos en cuanto a la idea del título que toman a las mujeres. Aunque conscientes de la conexión que existe entre riqueza, título y poder político para los hombres, las mujeres cristianas descartaron cualquier sugerencia de dotar de títulos equivalentes a mujeres ricas o destacadas de Nnobi, diciendo: «No, no participaremos en tales cosas. No tomaremos títulos con ellos porque somos feligresas, somos el pueblo de Cristo».

Se les planteó que, en la actualidad, un hombre rico y exitoso tiene la oportunidad de comprar prestigio y poder al adquirir el título *ozo*, pero las mujeres ricas ya no parecen tener ningún tipo de recompensa social ni poder a través de los títulos, pues ya no toman el título de *Ekwe*. Ahora parece que no hay forma de indicar que una mujer en concreto es muy rica o tiene mucho éxito en el ámbito económico. ¿Cuál es, hoy en día, la recompensa social de las mujeres por el trabajo duro, como es el título *ozo* para hombres?

La respuesta fue que el título de *Ekwe* era involuntario y no se adquiría solo porque una mujer fuera rica. No aceptaron la sugerencia de que los signos de riqueza eran seguidos por la posesión, sino

que, por el contrario, en su opinión, era la posesión lo que traía riqueza, porque para obtener el título de *Ekwe* se necesitaba mucho dinero. La llamada (posesión por el espíritu de Idemili) del propio título producía el dinero necesario para adquirirlo. Sin embargo, admitieron el hecho de que *Ekwe* tendía a discurrir por la línea de descendencia. La portavoz de las mujeres, líder autoproclamada por pura audacia, una mujer muy agresiva y carismática, señaló que la madre de la madre de su madre (su bisabuela) había tomado el título de *Ekwe* y estaba emparentada también por matrimonio (abuela de su marido) con otra sobresaliente representante del Consejo de Mujeres. Otra ilustre representante, una mujer no cristiana que aún vestía a la manera tradicional[2] y la llamaban *Agba Ekwe*, dijo que ella era la reencarnación de una mujer que detentaba el título de *Agba Ekwe*, de ahí su nombre. El caso es que, en la sociedad actual de Nnobi, ninguna de estas mujeres es rica, pero todas tienen madera de líder, de ahí sus posiciones destacadas en el Consejo de Mujeres. En la sociedad indígena, lo más probable es que su fuerza y su ingenio les hubieran generado riqueza, títulos y un lugar en la estructura gobernante.

En la actualidad, se considera que el título de *Ekwe* es contrario a las enseñanzas de la iglesia cristiana. En lo que respecta a las mujeres cristianas, los rituales que se celebran para transmitir el título de *Ekwe*, como el de dar prestigio a quien asumía el título y reconocer su superioridad gateando entre sus piernas, hacía que quien asumía el título pareciera un dios. En palabras de las mujeres:

> Si participáramos en estas cosas, no llevaríamos la cruz de Cristo. Y, por lo menos las mujeres, es la cruz de Cristo lo que llevaremos. Estamos firmemente decididas. Qué los hombres hagan lo que quieran. Como puedes ver, nosotras entendemos el título de *Ekwe* de manera distinta a la tuya. En el pasado, cuando una mujer asumía el título de Ekwe y las mujeres se arrastraban a gatas por debajo de ella, la tomaban como su *chi*. Ahora, tal como lo entendemos nosotras, no se debe adorar a ningún ser humano, salvo a Chineke.[3] Esto no significa que no respetemos a las personas, pero ¿adorar a las personas como a un dios? ¡No! Esto es lo que llamamos fe en Cristo. La Biblia dice que es un pecado adorar a alguien como un dios.

Debemos destacar que esta no era la actitud de las representantes no cristianas del Consejo de Mujeres, que estaban entusiasmadas ante la idea de un renacimiento de los títulos femeninos. En cualquier caso, era evidente que las mujeres «paganas» estaban tan dominadas e intimidadas por las mujeres cristianas más «iluminadas», que en las reuniones públicas terminaban sus oraciones a la manera

cristiana: «en el nombre de Jesucristo, nuestro Señor». Cuando se les preguntaba por qué lo hacían, se reían y decían que era la moda.

Las mujeres cristianas se sentían intimidadas por su compromiso con la iglesia, pero su actitud con respecto al título demostraba cierto grado de ambivalencia. La sugerencia de títulos honoríficos, en particular para los servicios a Nnobi, les resultaba muy emocionante sobre todo a las que podían optar a ellos. El argumento que se les presentó fue el siguiente:

> Escucha, deja que me defienda yo misma. Sabes que el vicepresidente de Nigeria, que es igbo, se llama Ekwueme, y sabes que este nombre también es un título. Es un título que las personas de una ciudad conceden en reconocimiento a lo que alguien ha hecho por ellos. *Ekwueme* significa alguien que cumple sus promesas. Propone, y lleva a cabo sus propuestas. No veo ninguna razón por la cual Nnobi no debería tener títulos similares para conceder a las mujeres como recompensa y acicate ante su trabajo duro. Mira esta líder tuya, por ejemplo. Aprecias y elogias su dinamismo y sus esfuerzos. ¿Por qué no debería ser recompensada con un título? Digamos, algo como *obodo odozi*, que significa alguien que mantiene la paz en la ciudad o que trabaja por el bienestar de la ciudad. En ese caso, ella se sentiría feliz y recompensada para proseguir con su buen trabajo. Tal vez ahora todos entendéis a dónde quiero ir a parar. No sugiero que adoren a otro ser humano, ni mucho menos, sería la última persona que sugeriría tal cosa.

La idea fue bien acogida por la mayoría de las mujeres; incluso propusieron que, como yo tenía acceso a los que estaban en el poder, ¡debería presentársela a ellos!

Las mujeres no tenían ni la menor idea de que se estaba redactando una constitución para Nnobi, así que la organización no tuvo ninguna oportunidad de presentar ninguna sugerencia. Las conversaciones con los encargados de redactar la constitución revelaron que una sección incluía la reaparición de ciertos tilles masculinos, que había sido eliminados de los rituales que resultaban ofensivos para el cristianismo.[4] ¡Reaparición! No se incluyeron títulos femeninos, y solo uno o dos hombres se plantearon reinstaurar el título *Ekwe* femenino. El actual jefe de Nnobi dijo: en la actualidad las mujeres de Nnobi ya no son lo bastante ricas para asumir el título.

Las cristianas rechazaron el título de *Ekwe*, pero no se opusieron a que alguien lo asumiese, y sostuvieron que sí participaban en una especie de concesión de un título: miembro de las selectas comunidades de las Madres Cristianas Católicas, o la Unión Anglicana de Madres. Describieron estos selectos comités como los equivalentes al título *ichie* de los hombres del consejo *igwe*, es decir, el equiva-

lente de los ancianos superiores entre hombres que detentaban el título de *ozo*, conocidos como *ndi ushe* (ancianos respetados). La Unión de Madres Anglicanas, por ejemplo, tiene muchos miembros, con algunas mujeres destacadas como líderes, que toman decisiones por el resto de miembros. Las líderes se seleccionan según el mismo principio que en el Consejo de Mujeres, que está formado por representantes de los distintos barrios de Nnobi. Los mismos principios de organización formal usados a nivel descendente y en el ámbito de la ciudad se transmiten a las organizaciones de la iglesia.

Por ejemplo, el Consejo de Mujeres es una representación de todas las mujeres casadas de Nnobi, al igual que, las organizaciones de las uniones eclesiásticas. Mientras que las organizaciones indígenas son descendentes y vinculadas a la ciudad, las uniones de la iglesia son ramas de un órgano nacional más amplio. Steady, por ejemplo, describe a la Unión de Madres de la Iglesia Anglicana como «un órgano mundial que se erige como guardián del matrimonio y la moral cristianos» (1976, p. 230). El liderazgo en las organizaciones indígenas se basaba en los títulos y en la antigüedad, pero hoy en día, solo cuenta la antigüedad, y en la iglesia son las esposas del clero, los lectores laicos o los hombres prominentes de Nnobi quienes tienden a ocupar los puestos de liderazgo. Y esto ocurre a pesar de la existencia de una élite de mujeres cristianas cultas en Nnobi que, sin embargo, viven en los centros urbanos. Las élites educadas en estas áreas a menudo son elegidas presidentas[5] de las diversas ramas locales. Los líderes locales pretendían que las presidentas de estas ramas estaban bajo su jurisdicción. Como dijo la portavoz del Consejo de Mujeres:

> El auténtico jefe de la mujer nnobi es la jefa del Consejo de Mujeres local. Las mujeres de la diáspora nos respetan. Aunque existan diferencias en sus ramas, nos reunimos aquí, consideramos el caso y les escribimos y las amonestamos por desprestigiar nuestro nombre. Por tanto, no descuidamos a las que viven fuera de Nnobi. Si nos disociáramos de ellas solo porque están en camino, vagarían sin rumbo y se perderían. Por consiguiente, estamos obrando con bastante sensatez. Cuando fallan, multamos a sus ramas y a su hogar. De hecho, se puede convocar a una infractora de fuera de Nnobi para que regrese a Nnobi, donde se juzgará su caso, si resulta ser demasiado poderosa para las líderes de la rama. El comité más fuerte suele ser el de casa. Las asambleas generales anuales duran tres días y las mujeres educadas, en realidad, no son poderosas ni tienen las riendas de estas reuniones. En casa las controlamos nosotros. Admitimos que aprendemos algunas cosas de ellas, pues han recibido una educación y saben leer, escribir y llevar libros.

Como el título de *Ekwe* había concedido el liderazgo sin oposición al Consejo de Mujeres, que ahora lo asumían las líderes de las mujeres de la iglesia, las «paganas» creen que el título lo asumían en secreto estas mujeres en la iglesia. ¿De qué otra manera, se preguntan, se han convertido en líderes del Consejo de Mujeres? Pero, como solo el sacerdote de Idemili puede santificar el título de *Ekwe* y el sacerdote no asiste a la iglesia, ¿quién lo santifica?

Las organizaciones de mujeres indígenas eran políticas y poseían alguna forma de representación en todos los niveles de la estructura política; las asociaciones de iglesia no son políticas. Las asociaciones de la iglesia no están abiertas a todas las mujeres que son esposas y madres, sino solo a las que se han casado dentro de la iglesia; incluso se hace una criba para determinar si tienen de buen carácter.

A las mujeres que organizan bazares, servicios de acción de gracias, fiestas de cosecha y actividades de recaudación de fondos para la iglesia les motiva principalmente no la ambición política, sino el servicio desinteresado a la iglesia. Mientras que los hombres en tales ocasiones hacen generosas donaciones, exhiben su riqueza y ganan renombre, se espera que las mujeres trabajen duro, pasen desapercibidas y no busquen recompensa, como buenas madres en beneficio de sus hijos y para servir a Cristo. Así pues, la mayor parte del dinero para el mantenimiento y las actividades de la iglesia lo genera el esfuerzo de las mujeres.

Por extensión, todo trabajo caritativo se ha convertido en una cuestión femenina. El ahorro y la laboriosidad de las mujeres de Nnobi en su gestión de la economía de subsistencia han pasado a ser actividades de recaudación de fondos para la iglesia. Por ejemplo, las secciones de las asociaciones de mujeres de la iglesia compran sillas y utensilios de cocina que se alquilan al público obteniendo grandes beneficios en ocasiones como ceremonias de matrimonio, nacimiento o defunción. Los ingresos generalmente se declaran en las asambleas generales anuales. Algunas de las ganancias se invierten en otras empresas lucrativas, algunos se emplean para el entretenimiento, y el resto se dona a la iglesia o a organizaciones benéficas. Por tanto, la intención no es el engrandecimiento personal, a diferencia de las organizaciones masculinas, en las que los individuos están motivados por el poder y la notoriedad.

La organización Dulce Madre, fue la única asociación de mujeres no religiosa de Nnobi que salió a la luz durante mi trabajo de campo. No se recopilaron datos sobre esta asociación, pues no tiene su origen en Nnobi, ni, por el momento, tiene allí demasiada influencia. La esposa, que no era de Nnobi, de un hombre, que sí lo era, acababa de entrar en dicho club, y aún tenía muy pocos miembros.

Dulce Madre, como muchos otros clubes similares, es una organización nacional de mujeres profesionales, empresarias y comerciantes, que admite de buena gana sucursales en cualquier ciudad nigeriana. Está abierta a mujeres de cualquier grupo étnico, al igual que las Madres Cristianas y la Unión de Madres. Dulce Madre tiene su propio uniforme y otros símbolos distintivos.

Esta asociación es importante para Nnobi en la medida en que podría proporcionar una opción para mujeres con ambiciones políticas, constreñidas a las reglas y la moral de la iglesia. Dulce Madre comparte los mismos principios que las asociaciones y los clubes de hombres. La cara cuota de entrada (que incluye una cantidad concreta de cajas de cerveza) hace que tenga pocos miembros; también se deben hacer contribuciones periódicas. Cuando muere un familiar de alguna de sus miembros, la sucursal particular y la sede nacional le paga cierta suma. Esta especie de póliza de seguro de vida resulta ser el principal atractivo de estas asociaciones.

Por este motivo, algunas sucursales limitan la edad para aceptar más miembros, por temor a que, con objeto de evitar pagar la suscripción durante muchos años, las mujeres entren solo cuando ya son ancianas, pues su familia tendría derecho a la misma prestación por defunción que las mujeres que llevaran mucho tiempo en la asociación.

Por eso, en cierta medida, el factor motivador es el engrandecimiento. En otra, como su nombre sugiere (Dulce Madre), es el ideal de la maternidad, que comparte con las asociaciones vinculadas a la iglesia, de ahí su participación en proyectos benéficos y de bienestar.

Otra asociación exclusiva de mujeres mencionada durante el trabajo de campo fue *Okwesili Eze* («aquellos que son aptos para ser reyes»). Su nombre evoca inmediatamente una orientación muy distinta a las de las otras asociaciones relacionadas con la maternidad. Una vez más, no se recopilaron datos detallados sobre este club, pues carecía de una sucursal en Nnobi. Se decía que solo unas pocas mujeres urbanas de Nnobi pertenecían a ella. Sin embargo, este club es relevante en la medida en que los miembros pueden obrar el cambio social. Las mujeres que pertenecen a este club, como su nombre indica, se consideran aptas para ser reyes. No es de extrañar que sea un club exclusivo de mujeres extremadamente ricas. La creencia popular era que solo admitían a mujeres posmenopáusicas. Tal vez solo sea una forma de garantizar que todos los miembros estén libres de obligaciones domésticas y responsabilidades derivadas del cuidado de los niños. Así pues, la mayoría de los miembros tienden a ser mujeres ricas, divorciadas o viudas ricas, principalmente contratistas comerciales, propietarias de fábricas y grandes comerciantes.

A medida que en sus reglas eliminan algunos factores que limitan la entrada, estas mujeres van surgiendo en plena asociación y competencia, social, económica y política, con los hombres. Pueden ser nombradas presidentes durante ocasiones ceremoniales; al igual que los hombres, donan grandes sumas de dinero en las ocasiones de «lanzamiento» o recaudación de fondos. Ejercen cometidos filantrópicos, al igual que los hombres ricos y, en muchos casos, compran o reciben títulos de jefatura de pueblos que tienen dichos títulos para mujeres adineradas. Los gobiernos estatales y federales eligen entre esas mujeres para los cargos designados. Estas mujeres están preparadas para ser nombradas candidatas de partidos políticos o, en su defecto, líderes de las alas femeninas de los partidos políticos. En Nnobi, estas mujeres se encuentran solas o bien son minoría, pero supuestamente iguales en clubes y asociaciones mixtos como Abalukwu Social Club o Okaa Social Club (que fue prohibido por el gobierno militar, y más tarde reapareció como el Club Social del Pueblo, cuando en 1978 se levantó la prohibición de realizar actividades políticas).

En el contexto sociocultural contemporáneo, vemos que la persistente identificación de las mujeres según el rol y las expectativas tradicionales de la maternidad solo puede conducir a su explotación y a su marginación de la estructura de poder. En la política local, es la rica y la benevolente la que recibe recompensas en forma de títulos o nombramientos políticos. La mayoría de mujeres, aún limitadas a organizaciones basadas en la iglesia, que predican la abnegación a otras mujeres y hacen obras de caridad, no pueden verse a sí mismas como magnates de los negocios, con ambiciones de poder político. La unidad tradicional de las mujeres de Nnobi ha sido considerablemente minada por las iglesias cristianas, por no hablar del nefasto efecto que la negación de la diosa Idemili y del título de *Ekwe* que dio a las mujeres ha tenido en su propia imagen y en su autoestima.

Notas

1. Tabla 5. Publicada por el ministerio de desarrollo económico.
2. Se adornaba su cuerpo con tinte negro vegetal y llevaba brazaletes y tobilleras de marfil.
3. Dios el creador. No conozco ningún estudio exhaustivo de las religiones igbo que relacione la jerarquía de los símbolos y manifestaciones religiosos con el concepto de una deidad suprema. No obstante, el pueblo igbo sabe que semejante concepto es indígena y data de antes de tener contacto con las religiones universales.
4. En agosto de 1982 ya se había puesto en práctica la propuesta de títulos honorarios para los hombres. Véase apéndice 4, para una copia de la carta que un gober-

nante tradicional envió a los nominados para recibir títulos honorarios (incluye a mi padre, Solomon Amadiume). No había ninguna mujer entre ellos. Sin embargo, el gobernante tradicional me dijo, y cito textualmente: «Las mujeres participan más activamente en la agricultura, la producción de alimentos y el mercado. Gracias a ellas comemos hoy».

5. He utilizado esta expresión para ilustrar los nuevos intentos de Occidentes de desmasculinizar ciertos roles importantes relacionados con los hombres en idioma inglés y no darles género, por tanto, dejarlos abiertos a ambos sexos.

11

El elemento femenino en otras sociedades igbo

Al examinar el género descubrí que no bastaba con hacer hincapié en la matrifocalidad o en la importancia del elemento femenino en el sistema de ordenamiento doméstico o en el de parentesco. Tuve que explorar las consecuencias de esta importancia en las instituciones rituales y políticas más amplias de la sociedad para establecer el lugar y el rol de las mujeres en todas las plazas de poder.

A partir de la evidencia de la clara importancia de los principios matriarcales en esta sociedad supuestamente «patrilineal», podemos desafiar con seguridad la rígida clasificación de las sociedades igbo tradicionales sobre la base de los principios de sucesión y herencia basados en la línea de descendencia. Una breve mirada comparativa a los datos de otras sociedades igbo revela que se ha subestimado la importancia del elemento femenino y, en consecuencia, la importancia de las mujeres en los diversos sistemas sociales y políticos.

Ya sea Forde y Jones (1950) u Onwuejeogwu (1981) quienes las clasifiquen, la mayoría de las zonas igbo se han descrito como básicamente patrilineales. Basden (1938, p. 268) refirió la presencia matrilineal en Ohaffia como «un ejemplo aislado». Para Forde y Jones (1950, p. 52) el sistema era, en realidad, «no-ibo». Ahora es un hecho establecido que existe un elemento matrilineal fuerte y predominante entre la población igbo de Cross River (Nsugbe, 1974). Ohaffia, ya sea según la clasificación de Forde y Jones o la de Onwuejeogwu, pertenece a la categoría igbo de Cross River. Sin embargo, a pesar de los convincentes argumentos de Nsugbe, que establece el predominio de la matrilinealidad en Ohaffia, el profesor Onwuejeogwu junta Ohaffia con otros, como las gentes igbo de Afikpo, que comparten algu-

nas características culturales, como un «sistema de herencia unilineal doble» (1981, p. 13).

Desde el punto de vista de género, el enfoque de Nsugbe para el estudio de los pueblos igbo matrilineales de Ohaffia[1] ha sido muy decepcionante. Su exclusiva preocupación por los principios de descendencia, sucesión y herencia, a expensas de otras dinámicas de ideologías de género en los procesos sociales de Ohaffia, deja mucho que desear en un trabajo que da una impresión parcial de la posición muy prominente que en esta comunidad igbo tienen las mujeres con respecto a los hombres.

Los datos de Nsugbe muestran que, aunque hubo una valoración muy alta del género femenino, que se reflejó en la posición ritual de la cabeza de linaje femenina, los asuntos seculares en el linaje matrilineal y el más amplio sector público del pueblo parecen haber sido controlados y dirigidos exclusivamente por hombres a través de sus diferentes grupos de edad (1974, pp. 58-67). También se menciona únicamente en relación con el cargo secular masculino de jefe de aldea, adquirido mediante la riqueza, los éxitos y la compra del mismo (Nsugbe, 1974, p. 95, 98 y nota 7).

No obstante, en la Ohaffia matrilineal parece haber operado un sistema político de doble sexo, mediante el cual la Asociación de Mujeres, autónoma, no basada en linaje y que trataba exclusivamente de los asuntos de las mujeres adultas, fue de alguna manera un calco de su equivalente, la Asociación de Hombres (Nsugbe, 1974, p. 67). La líder de la Asociación de Mujeres recibía el nombre de *Eze Nwanyi* (rey femenino) y tenía un cargo tanto secular como ritual dentro de la esfera femenina. Presidía las reuniones de mujeres y actuaba como portavoz de la asociación. Durante la temporada de siembra, declaraba ritualmente abierta la veda de la agricultura para las mujeres (Nsugbe, 1974, p. 68). A diferencia de la asociación de gobierno masculina, más poderosa, que dependía de un hombre de menor edad para la ejecución y el cumplimiento de sus dictados, la Asociación de Mujeres ejecutaba sus propios dictados. Además, podía oponerse eficazmente a cualquier acción o decisiones no deseadas que tomaran los hombres, ya que tenía poder para convocar a la no cooperación y al boicot masivo de las mujeres (Nsugbe, 1974).

Los derechos a la tierra edificable patrilineal se heredaban patrilinealmente. La tierra inmediatamente más allá y adyacente a estas tierras edificables era propiedad de la línea materna, incluidas las tierras fronterizas; por consiguiente, la mayoría de las tierras pertenecían a la línea materna (Nsugbe, 1974, pp. 86-88). Aunque se dice que la residencia en Ohaffia era patrilocal, según

Nsugbe, el patrilinaje era una unidad endógama, y como él escribe, «el matrimonio de parientes patrilineales, incluso tan cercanos como medio hermanos, que habría sido una abominación entre los igbos patrilineales, está permitido en Ohaffia» (1974, p. 78). Una vez más, Nsugbe cita a los propios Ohaffia diciendo: «tomamos en matrimonio a quienes concebimos, por amistad» (1974, p. 79). Por otro lado, se dice que el matrilinaje había seguido la regla de la exogamia y que había recibido el nombre de sus antepasados (1974, p. 73). Sobre esta base Nsugbe no clasificaría el sistema Ohaffia como de doble línea de descendencia, aunque la tierra residencial siguiera la regla de la herencia patrilineal, y gran parte de la propiedad inmueble podía heredarse de ambos modos (1974, pp. 119-122).

Un fenómeno en Ohaffia, que está ausente en los testimonios de las zonas igbo patrilineales, es la superioridad ritual de la mujer en el matrilinaje. El matrilinaje de Ohaffia reconocía dos cabezas, una masculina y una femenina. La cabeza masculina se ocupaba de los deberes seculares que implicaban la administración general de la propiedad, su asignación y explotación, y la resolución de disputas. Una mujer adulta podía desempeñar este cometido masculino cuando no había un hombre disponible (Nsugbe, 1974, p. 93). Entre los deberes sagrados de la mujer cabeza de matrilinaje, llamada «rey femenino» como jefa de la Asociación de Mujeres de la aldea, se incluía la realización de sacrificios a las ollas sagradas que representaban a los antepasados de la línea materna. Este cometido nunca podía ser realizado por un hombre. No ocurría así en Nnobi, donde los hombres buscaban el control sobre las mujeres a través del control de los símbolos y rituales ancestrales. Las ollas ancestrales femeninas de Ohaffia se movían de lugar cuando las ancianas sucedían a mujeres cabeza de matrilinaje. Como resultado de esta fortísima matrifocalidad en el sistema cultural de Ohaffia, se dice que las ollas del matrilinaje están mejor cuidadas y «han evocado emociones de lealtad más fuertes y profundas, incluso en la actualidad, que por sus homólogos masculinos» (Nsugbe, 1974, p. 111).

Cuando distingue entre el patrilinaje y matrilinaje, se dice que Ohaffia declara el aspecto de género de su cultura de este modo: «el peor enemigo de un hombre es su pariente paterno» (Nsugbe, 1974, p. 94), lo que sugiere lucha, rivalidad y competencia continuas dentro del patrilinaje, que constituía el grupo residencial y poseía la tierra residencial, susceptible de sufrir presión de población.

Pero del linaje materno decían: «el pene del padre dispersa, el útero de la madre reúne» (Nsugbe, 1974). Aquí, creo que lo que pue-

den estar asociando con el rol masculino es la tendencia a la irresponsabilidad de la acción personal. El pene planta su semilla en el útero, tal vez en muchos úteros, y sigue haciendo lo mismo en otros lugares. Los hombres de Ohaffia eran tradicionalmente cazadores de cabezas y guerreros empleados como mercenarios por otros grupos igbo (Nsugbe, 1974, pp. 21, 25-31, Isichei, 1976, pp. 81-87, Henderson, 1972, pp. 499-501). Así pues, la mayoría de las responsabilidades sociales y domésticas recayeron en las mujeres. Nsugbe, por ejemplo, escribe: «Las mujeres de Ohaffia son consideradas por otros grupos ibo como las que en la granja trabajan más duro que cualquier otra mujer ibo, al igual que los hombres son considerados los viajeros más resistentes» (1974, p. 21). La experiencia material de Ohaffia, la identificación primaria y la centralidad de la mujer en la reproducción, la producción, la propiedad y el estatus de herencia, se expresaban culturalmente en una fuerte ideología matrifocal.

Como se mostró en el caso de la sociedad indígena de Nnobi, las mujeres derivaron poder y alta autoestima de una cultura matrifocal, en especial de una religión centrada en la diosa. La fuerte matrifocalidad también está presente en los conceptos ideológicos de todas las demás comunidades igbo. La centralidad del rol femenino en la reproducción y la identificación primaria de los hijos con su madre se manifiesta tanto en su terminología de parentesco como en la estructura doméstica, al margen de que se clasifique sobre la base de la patrilinealidad o de la matrilinealidad.

La unidad primaria de parentesco reconocida por entre la población igbo es la unidad matricéntrica de una madre y sus hijos. Estos son las gentes igbo *umunne otu afo*, hijos de un útero, una unidad tanto agrícola como de alimentación, que se ve a sí misma como los que comen de la misma olla (véase Nsugbe, 1974, p. 94, Henderson, 1972, p. 169). Los lazos y sentimientos de parentesco más fuertes se expresan dentro de este grupo y otras relaciones, más amplias, reales o ficticias, trazadas a través de la conexión del útero. Por ejemplo, Nsugbe escribe sobre los Ohaffia: «Una persona de Ohaffia arma gran alboroto acerca de «aquellos con los que comparto el mismo útero» [...] Las personas son francas sobre la fuerte inclinación que sienten hacia sus madres y el grupo de parentesco de sus madres» (1974, pp. 93-94).

Owerri, M. Green, presuponiendo un sistema uniforme en toda la población igbo, escribe sobre los mismos sentimientos entre los colectivos igbo patrilineales: «claramente, la matrilinealidad ejerce un cometido considerable en la sociedad ibo. La línea de descendencia y la sucesión son patrilineales, el matrimonio es patrilocal y el hombre hereda de su padre. Pero el principio matrilineal se manifiesta

aquí tanto legal como emocionalmente» (1947, p. 161). Este sentimiento se caracteriza en el estado especial y en los privilegios concedido a la prole de las hijas y su función mediadora en la vinculación de linajes o pueblos (1947, pp. 152, 160).

También se han registrado sentimientos similares entre otras comunidades igbo patrilineales del norte, en especial aquellas en las que las hijas tienen roles políticos y rituales estructurales en sus patrilinajes, como, por ejemplo, en la sociedad de Onitsha[2] (véase Henderson, 1972, pp. 140-141, 153-155). Aquí, también, la maternidad ha sido canonizada. Las hijas erigían altares personales llamados «las madres», dedicados a una serie de madres muertas. Cuando las hijas se casaban, llevaban estos altares a sus hogares conyugales (Henderson, 1972, p. 169). Acerca de estos altares, Henderson escribe:

> Íntimamente asociado con el dios personal de cada mujer está el espíritu llamado Oma, simbolizado en la forma de un pequeño montículo de barro cónico redondeado dispuesto contra la pared en el suelo de la cocina de la mujer, que llaman «las madres», este símbolo representa la maternidad como una fuerza perpetua que actúa sobre todos los descendientes de una mujer (1972, p. 193).

Se decía que una mujer se sentaba ante el altar para dirigirse a los muertos de la misma manera que lo hacía el sacerdote del patrilinaje ante el altar de antepasados masculinos del linaje. La única diferencia era el hecho de que la mujer no usaba el *ofo*, símbolo de autoridad, y, por tanto, según Henderson (1972) «el componente normativo del poder justo asociado con los hombres está ausente en dicha comunicación ritual; en cambio, la adoración de *Oma* evoca asociaciones de indulgencia maternal y de amorosa dependencia filial». Sin embargo, el propio Henderson escribe: «Se cree que a través de *Oma*, el poder espiritual de una madre puede hacer enfermar, o convertir en estériles o impotentes a sus hijos» (1972, p. 194). Este castigo resultaría de cualquier descuido de deberes filiales (1972, p. 195). La ira de *Oma*, me parece a mí, era más poderosa en los procesos sociales del pueblo de Onitsha, pues gobernaba los sentimientos, las emociones y las acciones de todo el mundo, todo el tiempo, que las sanciones de los antepasados hsadas por unos pocos hombres en puestos clave en la sociedad.

Henderson aún resalta más la fuerte relación emocional que existe entre hermanos y escribe: «Se espera que los niños nacidos de una madre se comporten maternalmente entre ellos, pero no [se espera lo mismo] de los hijos de un mismo padre». Su relación de «alimentación mutua y dependencia mutua» en el altar de *Oma*, es

lo que Henderson denomina «estar en *Oma*». Se dice que esta condición de «estar en Oma» con respecto a una madre, dura más allá de la vida de la mujer y, por consiguiente, es parte de una relación de línea de descendencia. Después del funeral de una madre, le correspondía a su hija mayor convertirla en una antepasada al llevarla a su cocina, tal como era el deber del hijo mayor llevar a su padre al *obi* (1972, p. 113).

La fuerza espiritual de la madre original se mantenía fuerte y afectaba a los descendientes masculinos y femeninos, al margen de los múltiples montículos dedicados a las madres posteriores. Como el vínculo con un altar les daba a los participantes el estatus de maternidad común, continuaban siendo una unidad exógama; Por tanto, Henderson acepta la ideología del *Oma* como «matrilineal», ya que es una relación que se traza a través de una «línea de descendencia de madres» (1972, p. 195). Esto refutaría la pretensión de Nsugbe, derivada de la información errónea de Meek (1937, p. 62), de que los ancestros femeninos no estaban representados en los grupos igbo patrilineales, mientras que los de Ohaffia representaban antepasados masculinos y femeninos (1974, p. 102). Green (1947) también hace referencia a las aldeas de las áreas meridionales igbo de Owerri que, a pesar de la regla general de la exogamia en la aldea, no podían casarse pues estaban en *umunne*, el vínculo de la relación de maternidad común. Aquí, de hecho, las aldeas involucradas tenían símbolos ancestrales comunes conocidos como *umunne* (Green, 1947, pp. 153, 155).

Asimismo, en la sociedad de Nri, caracterizada por su sistema de monarquía divina y su sistema patrilineal de descendencia y herencia (Onwuejeogwu, 1981), el vínculo de la maternidad común conocido como *Ibenne* fue ritualizado y simbolizado en un objeto de culto (véase Akunne, 1977). Era un cuenco de barro, que contenía varas sagradas que se consideraban hombres y mujeres y que se ataban juntas, lo que significaba la unidad de los involucrados. Durante los sacrificios, se derramaba la sangre de una gallina sobre el cuenco y su contenido, es decir, nueces de cola y vino. A este cuenco ritual se le destinaba un lugar importante en el altar de los antepasados de cada familia y otras organizaciones de linaje más extensas (Akunne, 1977, pp. 60-61).

Parece que, en esta cultura, *Ibenne*, descrito como «el verdadero espíritu de unidad que vincula a las personas a través de la maternidad común» (Akunne, 1977, p. 60), fue manipulado en otros niveles más altos de organización de linaje, en los que se buscaba confianza, unidad y solidaridad. Incluso en la sociedad contemporánea, frente al cambio, esta fuerza moral todavía se aplica de manera

efectiva en ciertos sectores sociales y económicos, incluso por individuos no que no están emparentados. Como dijo Akunne:

> El cristianismo ha reducido la conciencia ritual de *Ibenne*, pero la ideología corporativa de la moral del linaje permanece. *lbenne* sigue siendo influyente en el comercio: las personas juntan su capital para poner en marcha un negocio urbano después de prestar su juramento *Ibenne*, en su casa rural, de no engañarse unos a otros. *Ibenne* es la base de la confianza y la seguridad: un acuerdo ritual con una sanción ritual (1977, p. 63).

Así pues, parece que, contrariamente a la impresión general, los antepasados maternos o las relaciones que se remontan matrilinealmente fueron ritualizadas y simbolizadas en ciertos objetos de culto en la mayoría de las sociedades igbo, ya fueran clasificadas como matrilineales o patrilineales. Jugaron un papel muy importante en el gobierno de las relaciones de parentesco en los sistemas igbo tradicionales. De ahí se deduce que un fuerte énfasis en los principios de patrilinealidad y los sistemas de descendencia y herencia podría haber dado solo una representación distorsionada o parcial de la dialéctica de género, social y cultural, de las sociedades igbo tradicionales. Ese enfoque simplemente hizo invisibles a las mujeres, al contrario que los hechos sociales.

Más importante aún, con más datos y estudios detallados desde el punto de vista de las mujeres, podemos ir más allá del estudio de Tanner (1974) sobre la matrifocalidad para mostrar cómo la implicación política de las mujeres es más profunda que la importancia de las mujeres en los sistemas de parentesco.

Se necesitan más investigaciones sobre los nuevos modelos de matrimonio y composición familiar tanto en las ciudades urbanas como rurales. En el sur de Nigeria, y creo que también en el oeste, parece haber un renacimiento generalizado de hogares matriarcales o matrifocales. Estos son hogares autónomos encabezados por mujeres que tienen maridos o amantes que las visitan. La mayoría de estas mujeres son graduadas, comerciantes o contratistas comerciales y, por tanto, son económicamente independientes. Sería interesante estudiar el efecto de tales arreglos en las relaciones de género, en la movilidad económica y política de las mujeres y en las actitudes de género de sus hijos e hijas.

En la esfera religiosa, está creciendo el desafío a la representación masculina de la imagen de Dios; como también el esfuerzo por hacer visible el papel de las mujeres en las historias religiosas. Esto solo puede provenir del hecho de que las mujeres necesitan modelos femeninos positivos y poderosos para alimentar su autoestima, com-

parables a los utilizados por los hombres para masculinizar los idiomas, las historias y las culturas humanas.

Notas

1. Nsugbe estimó que la población de Ohaffia en la década de 1960 superaba los 65.000 habitantes (1974, p. 10). [En la actualidad, el distrito de Ohaffia, asociado al correspondiente clan igbo, podría haber superado el millón de habitantes]. *(N. del T)*

2. En el censo de 1953, la población de Onitsha se cifró en 76.921 (Ofomata, 1975, p. 141). [En 2016, la ciudad de Onitsha se calculaba en unos 250.000 habitantes y el área urbana que se le asocia supera los siete millones de habitantes]. *(N. del T)*

12
Género, clase y solidaridad femenina

En mi opinión, el fuerte vínculo cultural de solidaridad femenina en los sistemas tradicionales igbo superó los efectos potencialmente divisorios del género y la clase entre las mujeres. Sin embargo, es discutible si las sociedades igbo eran sociedades de clases en el sentido occidental. Por ejemplo, Nzimiro considera la desigualdad en las sociedades igbo centralizadas en términos de clase (1972, p. 24). Su interpretación marxista ha sido cuestionada por Onwuejeogwu (1977), quien, al igual que Henderson (1972), insiste en el uso de la expresión «agrupaciones políticas» en lugar de «clase política», pues la pertenencia a los títulos que exigían la cualificación estaba abierta a todas las personas nacidas libres de las ciudades. El caso de Nnobi demostró que no todos los títulos estaban abiertos a todas las personas nacidas libres; algunos estaban restringidos a patrilinajes particulares, por ejemplo, *Dunu*, *Aho* y *Ezeam*.

Claro está que Onwuejeogwu ha pasado por alto a las mujeres al afirmar: los títulos implicados están vinculados por género y principalmente son exclusivamente títulos masculinos. El título igbo venal más corriente, que confería a su titular liderazgo político o ritual, es el de *ozo*. En las sociedades igbo, solo los hombres adoptaban ese título, y aún lo adoptan. Algunas comunidades, sin embargo, disponían de otros títulos para las mujeres, o para ciertas categorías de mujeres.

En el caso de la Onitsha centralizada, las amplias categorías de ciudadanos (nacidos libres) y no ciudadanos (esclavos y extranjeros) trazadas por Nzimiro (1972, pp. 23-55) para describir el marco social e ideológico carecen de una perspectiva de género.

Un principio general de igbo en las relaciones de género es que una mujer, como hija tiene el estatus de ciudadano: es un miembro reconocido de su patrilinaje natal; pero como esposa, es tratada

como una no ciudadana de su patrilinaje marital. Esto fue expresado simbólicamente en las prácticas funerarias, por las cuales el cadáver de la esposa se devolvía a su patrilinaje natal para el entierro, y en el rito mortuorio de reclusión asociado con la viuda hasta la definición de su nuevo estado después de la muerte del marido (Henderson, 1972, pp. 229-230; Basden, 1938, pp. 278-279, 291).

La dualidad de estatus de las mujeres igbo se revela mejor en las reglas de exogamia de algunas sociedades igbo, y las organizaciones de mujeres indígenas de la mayoría de sociedades igbo. De los datos de Green, por ejemplo, la clasificación de extrañas o extranjeras de las mujeres como esposas está más extendida en las áreas igbo meridionales de la provincia de Owerri, donde las reglas de la exogamia se aplican en el ámbito de la aldea. El efecto resultante fue la concentración de esposas en algunas aldeas y la dispersión de hijas por todas las aldeas (Green, 1947, pp. 149-157). El estado de las esposas como extrañas, por ejemplo, queda claro por el hecho de que los hombres de las aldeas podían utilizar contra sus esposas la «medicina agresiva» o la «magia» utilizada contra los extraños (Green, 1947, pp. 80-81). Por otro lado, la separación espacial entre esposas e hijas parece haber minimizado conflictos entre ambos grupos de interés, o la posibilidad de manipulación de unas contra otras por parte del linaje masculino. No ha sido este el caso en las provincias igbo del norte, en las que se prefirió la endogamia en el ámbito de la aldea o la pequeña ciudad. Por ejemplo, en Onitsha había tal endogamia en el ámbito de la ciudad (Henderson, 1972, pp. 196-199, 243) que parece ser que, como una solución de compromiso a las relaciones incestuosas o tabú, se modificó una norma que les permitió casarse en determinadas condiciones (Henderson, 1972, p. 197). Esta práctica también se daba en Nnobi.

La preferencia por la endogamia dentro de la aldea en estas comunidades igbo del norte provocó la proximidad de las hijas a sus hogares natales, donde tenían importantes cometidos rituales y políticos que cumplir, ya fuera en la familia o formalmente, a través de sus muy poderosas organizaciones de hijas patrilineales (véase Henderson, 1972, pp. 153-156, Basden, 1938, pp. 225-227, Okonjo, 1976, p. 52).

En la valoración de las hijas y las esposas, toda la literatura refrenda el estado superior que las comunidades igbo, entre las que se encuentra Nnobi, han concedido a las hijas en relación con las esposas. Los datos de otras sociedades igbo también señalan la asociación de las hijas con roles masculinos y su estatus en relación con las esposas. Por ejemplo, las esposas del patrilinaje llaman «esposas» a todas las hijas de un patrilinaje. Esta, entre otras prácticas,

niega cualquier suposición de que existiera rigidez en la asociación de género con sexo en la cultura igbo en general. Y lo que es más importante, plantea la cuestión de la división de clase y género en la mujer.

Onitsha parece ser la sociedad igbo más estratificada, por tanto, los datos de esta ciudad son los más relevantes, al examinar cómo las mujeres eran capaces de mantener un fuerte sentido de solidaridad ante los factores divisores de género y clase.

Okonjo (1976) básicamente considera el papel del monarca femenino de Onitsha, la *Omu*, como la realización de la naturaleza de doble sexo del sistema político típico de las monarquías igbo occidentales y ribereñas. Así pues, la *Omu* y sus consejeras se ocuparon en persona de la sección femenina de la comunidad (Okonjo, 1976, p. 47). Sin embargo, los datos de Henderson permiten observar que la *Omu* y sus consejeras, que ocupaban el cargo como el Consejo de la reina o la Organización de Comercio de las Mujeres, fueron el principal núcleo de élite organizado de mujeres ricas, por encima de una organización más grande llamada «mujeres de Onitsha», que incluía a todas las mujeres casadas (Okonjo, 1976, pp. 309-310). Supimos que los miembros del Consejo de la reina eran hijas patrilineales y del clan, mientras que la propia reina

> debía ser la hija principal de su segmento del clan real, y sus consejeras tituladas debían ser hijas principales de sus unidades de clan o aldea. De este modo, están ligadas a la base adscriptiva de la pertenencia al grupo de descendencia. El rey de Onitsha le entregaba su *ofo omu* a la reina, mientras que los reyes ocultos otorgaban a las consejeras tituladas el *ofo* que les correspondía como hijas principales. (Okonjo, 1976, p. 312).

La relación de la reina y sus consejeras con las mujeres de Onitsha era, por consiguiente, una extensión de la relación entre hijas y esposas en el nivel extra-descendiente de la organización política. Al igual que quienes se habían sometido a rituales de purificación, como los hombres con el título de *ozo*, los cuerpos de la reina y sus consejeras también se consideraban sagrados (Okonjo, 1976, p. 212). Por tanto, en sus deberes rituales, como el de ofrecer sacrificios en el mercado y otros rituales de limpieza de la ciudad (Okonjo, 1976, pp. 310, 313), los clasificaban como hombres, como hijas del patrilinaje.

Sin embargo, a pesar de los factores distintivos y divisivos de género y clase, la idea de unidad de género en términos de sexo fue manipulada por la reina y sus consejeras en la gestión de los asuntos de mercado y de la masa de mujeres de Onitsha.[2] La reina y sus

consejeras, definieron la plaza del mercado y otras áreas geográficas controladas por mujeres como zonas femeninas, para excluir a los hombres. Todas estas zonas se asociaron con poderosas medicinas femeninas y con altares administrados por mujeres (Okonjo, 1976, pp. 310-311) y los hombres Onitsha las evitaban, por temor a las medicinas femeninas y de las propias mujeres como brujas (Okonjo, 1976, p. 311). Por tanto, había una contradicción en la imagen de la reina y sus consejeras como profetas de la comunidad, que se ocupaban del sacrificio y de ahuyentar el mal de la ciudad, y paralelamente esas mismas mujeres eran consideradas como brujas, que comerciaban durante el día y practicaban la brujería durante la noche (Okonjo, 1976, p. 311).

No obstante, estas mujeres tenían una base económica y una base organizacional desde la cual participaban en el proceso de elaboración de ideologías. Por ejemplo, generaron reglas y creencias de género favorables a las mujeres, asociadas con su control del mercado. Henderson, por ejemplo, escribe:

> La conexión de los hombres con el comercio de mercado procede principalmente a través del patrocinio individual de sus esposas o de sus hijas como comerciantes. Simbólicamente, el mercado se define como fuera de la esfera de afirmación masculina, ya sea humana o animal: cualquier gallo que cante durante las horas de comercio debe convertirse en propiedad de la reina (citado en Okonjo, 1976).

El Consejo de la reina también estaba fuertemente representado en la corte del rey, de modo que ninguna legislación ni transacciones comerciales se realizaban sin su conocimiento y su consentimiento (Okonjo, 1976, p. 313). El poder de la reina se vio reforzado por el hecho de estar en condiciones de movilizar el poder de las mujeres de Onitsha. La reina también parece haber sido independiente del rey, pues nos enteramos de que, aunque ella y sus consejeras le pagaban un tributo anual, la reina no estaba ritualmente subordinada a él, sino al rey divino de Nri, cuyas enanas se coronaban a las subsiguientes reinas de Onitsha (Okonjo, 1976, p. 314).

La flexibilidad del género en este sistema político y cultural favorece, por tanto, la presencia de mujeres en el núcleo más elitista de la sociedad, ya sea en el estatus adquirido mediante títulos, o en la posición de la propia monarquía. Henderson también llegó a esta conclusión. Según Henderson, existe «la tendencia de que las mujeres prominentes acumulen símbolos masculinos de prestigio. De hecho, la reina a veces ha emulado tan extensamente al rey que constituía una amenaza para su posición» (1972, p. 376). El hecho de que la reina no fuera la esposa del rey, sino que tenía que estar «genea-

lógicamente distante de él» (Henderson, 1972, p. 310), y la separación de su palacio y de su consejo, fueron factores que aumentaron su autonomía.

La autonomía de la *Omu* significaba que no estaba asociada con los hombres por la masa de mujeres Onitsha, pues tanto su tiempo como sus actividades comerciales se centraban en el mercado, una zona exclusiva femenina. De este modo, las mujeres percibieron a la *Omu* y sus consejeras con título como sus líderes simbólicas, que representaban sus intereses en la administración y el gobierno. Por tanto, su apoyo podría ser solicitado sin cuestionarlo.

Al margen de la división de género, el mismo sentido de solidaridad entre las esposas y las hijas se da en las mujeres igbo en las menos centralizadas sociedades igbo meridionales, que tenían las mínimas elites con títulos. De los datos de Green, extraemos un ejemplo de cómo las mujeres, a pesar de ser unas completas extrañas en las aldeas de sus maridos, podían combinar el poder derivado de su control de la agricultura de subsistencia y el sustento de la familia, como productores de alimentos y propietarios de cultivos (1947, p. 172), con su habilidad organizacional para una acción masiva efectiva contra una aldea en particular o contra todo el grupo de la aldea, hasta que se satisficieran sus demandas (1947, pp. 211-214). Su fuerte posición económica compensaba la falta de autoridad política formal. Esto también se manifiesta en la creencia general de que, a pesar de que las mujeres no tenían el verdadero símbolo de autoridad en la forma de un *ofo*, su mero gesto de protesta, ya sea golpeando la mano del mortero utilizado para moler la comida, o sus manos, en el suelo, podría ser muy eficaz para causar enfermedades en el pueblo (Green, 1947, pp. 175, 209). La ira de las mujeres era, por tanto, temida. Su costumbre de jurar lealtad y solidaridad ante los altares de la aldea por el bien de la unidad (1947, p. 209) y en una empresa común (1947, p. 221), y su sanción efectiva contra cualquier miembro descarriado o desobediente fueron otros factores que salvaguardaron la unidad de las mujeres (1974, pp. 196, 201-204).

Como el enfoque de Green no incorporó un estudio de las dinámicas socioculturales de las ideologías de género, no puede, en su conclusión, relacionar los supuestos roles pacíficos femeninos ideales, ya sea como hermanas con respecto a hermanos o esposas con respecto a esposos (1947, p. 256), o medicina femenina con respecto a medicina masculina (1947, p. 255), a otras instancias u ocasiones en las que las relaciones de género «ideales» se invertían y las mujeres desempeñaban roles masculinos «ideales». Buen ejemplo de ello es su descripción de la marcha masiva de las mujeres del grupo

de la aldea durante el transcurso de una huelga que duró un mes (1947, p. 213). Según la descripción que hace Green de este incidente, los hombres eran completamente pasivos en comparación con las mujeres, que incluso realizaban ciertos actos rituales que normalmente les estaban prohibidos, como matar a un ave (1947, p. 213). Había habido una tasa inusualmente alta de mortalidad femenina, de la cual las mujeres culpaban a los hombres (Green, 1947, p. 213). Las sospechas de las mujeres fueron disipadas solo después de que los hombres celebraran en masa una ceremonia de juramento. La fecha de este evento se situó en el período inmediatamente anterior a la epidemia de gripe de 1919. Las mujeres habían insistido en que los hombres deberían ir al mercado central y jurar ante el Espíritu de la Tierra *Ala*, una diosa. Green describe lo que sucedió:

> Las esposas de cada pueblo reunieron a los hombres de la aldea y fueron por turno a Orie Ekpa, la aldea más antigua, primero. Los juramentos duraron ocho días [...] las mujeres cavaron un hoyo en el suelo [...] y vertieron en él el agua que habían recogido en los altares de dos de las deidades más poderosas de Agbaja, hicieron una especie de sopa y la metieron dentro. Y mataron un ave y derramaron su sangre en el agujero [...] También hicieron *fufu* de plátano machacado y lo amasaron en pequeñas bolas. El cuerpo principal de mujeres se apartó y las más importantes se quedaron de pie cerca del agujero. Y los hombres subieron uno a uno y tuvieron que meter las manos en el agujero y lavar sus rostros en el líquido. Cada hombre tuvo entonces que comerse una pelota del [...] *fufu* [...] y jurar bajo pena de muerte que él no había matado ni mataría a la gente, ni a mujeres embarazadas, ni a niños. Tampoco había robado (1947, p. 213).

Esta ceremonia, según los informantes de Green, no se había celebrado desde el advenimiento del cristianismo en sus aldeas, pero pensaban que podían repetirla en cualquier momento si era necesario (1947, p. 214).

Otras situaciones descritas y vividas por Green indican una fuerte agresividad por parte de las mujeres de las aldeas, en especial durante las ceremonias u ocasiones exclusivamente femeninas, que rápidamente tendieron a convertirse en rituales de rebelión. La ocasión de los ritos religiosos anuales de las mujeres para el aspecto femenino del espíritu guardián masculino-femenino de la aldea, por ejemplo, se caracteriza por su obscenidad y el salvaje desenfreno de las mujeres». Bailan con cuchillos, que chocan (Green, 1947, p. 193), demostrando agresividad y beligerancia. Sus canciones rechazan con rebeldía los roles femeninos estándar, como muestra la declaración de Green:

> Extractos de sus canciones: ¿Es una vergüenza si no nos casamos? ¿Es una vergüenza si no nos acostamos con un hombre? ¿Es una vergüenza si queremos casarnos con un hombre joven? Nos dio la impresión de un tono definitivamente feminista, que se vio reforzado por el hecho de que durante todo el día apenas se podía ver a un hombre. Las mujeres quedaron en posesión indiscutible de la aldea (Green, 1947, p. 193).

Las mujeres no solo se quedaban de dueñas y señoras de la aldea, sino que, en el día de las mujeres, se esperaba que los hombres, que, en la sociedad y cultura igbo, habitualmente no cocinaban, cocinaran para las mujeres (Green, 1947, p. 197).

El firme compromiso de las mujeres igbo con la solidaridad femenina era más ventajoso en el período previo a las elecciones y a la formación de partidos políticos cuando, en gran medida, se podía afirmar que había una unidad de propósito en las luchas de las mujeres. Este hecho contrasta fuertemente con la historia moderna de Nigeria, que se caracteriza por la explotación de la capacidad organizativa de las mujeres y el sentido de solidaridad femenina por parte de los partidos políticos dominados por los hombres y alguna que otra empresaria que querían hacer política (véase Mba, 1982). La conclusión de Mba está respaldada por la evidencia aquí presentada; ambas afirman que las mujeres en Nigeria tenían más poder bajo el sistema político tradicional de doble sexo, el cual les daba una mayor autonomía como mujeres. Sin embargo, he subrayado la flexibilidad de la construcción de género que modificó el sistema tradicional de doble sexo. El estudio de Mba también muestra que las mujeres igbo están en desventaja en la esfera política debido a su falta de títulos en comparación con las mujeres yoruba, que aún pueden comprar títulos de jefatura a lo largo de su carrera política, lo mismo que los hombres.

La opción de un sistema político de doble sexo requiere más investigación, no solo en el contexto de África y el Tercer Mundo en general, sino también de Occidente. En Gran Bretaña, por ejemplo, las autoridades locales controladas por los laboristas han creado en los últimos años, dentro de los consejos de gobierno locales, las Unidades de Mujeres y Comités de Mujeres que son responsables de los intereses de las mujeres. Tienen poderes para desafiar y modificar políticas y asignar subvenciones. Como he trabajado en una de estas Unidades de Mujeres, sé que el racismo, la política de clase, e incluso la política sexual, dividen a las mujeres de las unidades y los comités. Y lo que es más importante, la mayoría de las mujeres están alienadas por las políticas, estructuras y prioridades tan elitistas de los Comités de Mujeres. En comparación con las luchas de las

mujeres africanas en la política local, las mujeres occidentales son unas privilegiadas en lo que respecta a fondos y oportunidades, que parecen no saber cómo manejar. Las mujeres igbo dirían de ellas: «El perro con cola dice que los seres humanos, tienen nalgas, pero no saben cómo sentarse». Si evaluase el sentido y el espectáculo de sororidad o solidaridad femenina con las mujeres occidentales, una mujer igbo se plantearía esta pregunta: «¿Estoy en compañía de hombres o de mujeres?».

Notas

1. *Ofo Omu*: símbolo de autoridad.
2. Para la vida y la historia de una poderosa mujer igbo, una *Omu* en concreto en el contexto de la sociedad de Onitsha y sus relaciones con los europeos, véase el estudio de Felicia Ekejiuba sobre Omu Okwei (1872-1943), la Reina Mercante de Ossomari, en la revista *Nigeria* n.º 90, septiembre de 1966.

13
Conclusión

Las implicaciones de un rígido sistema de género

En este estudio, he analizado la ideología de género en los sistemas socioculturales de Nnobi durante tres períodos históricos y el efecto de esa ideología en la posición estructural que ocupan las mujeres dentro de esa sociedad. En la sociedad indígena, el principio de doble sexo que subyace a la organización social estaba arbitrado por un sistema de género flexible, tanto en la cultura tradicional como en el idioma. El hecho de que el sexo biológico no siempre correspondiera con el género ideológico significaba que las mujeres podían desempeñar roles que generalmente monopolizaban los hombres o ser clasificadas como «hombres» en términos de poder y autoridad sobre los demás. Como tales roles no estaban rígidamente masculinizados o feminizados, la ruptura de las reglas de género no estaba estigmatizada. Además, la presencia de una religión centrada en la diosa, que abarcaba todo, favorecía la aceptación de las mujeres en los estatus y roles de autoridad y poder.

Por el contrario, la cultura occidental y la religión cristiana, introducidas por el colonialismo, conllevaban rígidas ideologías de género que favorecían y apoyaban la exclusión de las mujeres de la jerarquía de poder, ya fuera en el gobierno o la iglesia, en la sociedad moderna. Este rígido sistema de género significaba que los roles están estrictamente masculinizados o feminizados; por tanto, el hecho de romper las reglas de género conlleva un estigma.

En mi opinión en Occidente, como resultado del rígido sistema de género, las mujeres que ostentan poder tienden a ser «clasificadas» en una categoría distinta o a presentarse a sí mismas bajo un aspecto varonil o masculinizado. Silvia Rogers (1981) también llama la atención sobre este punto. Rogers muestra cómo las mujeres

que son miembros del parlamento e ingresan en la Cámara de los Comunes británica, esencialmente una *Men's House** (casa de hombres), son reconocidas solo como «hombres» o ridiculizadas si siguen siendo «mujeres»; para las mujeres occidentales, la aceptación en un mundo de hombres implica una «reclasificación». Esto incluye una «reclasificación» de la señora Thatcher (Primer Ministro británica en el momento en que se escribió este libro), como la «Dama de Hierro» por parte de los soviéticos y otras descripciones «fantásticas» por parte de ella misma, de sus colegas y de la prensa (Rogers, 1981, p. 67). Además, los trajes pantalón de sastre que visten algunas de estas mujeres parecen satisfacer una parte de su necesidad de manipular los símbolos masculinos del poder. Ante la masculinización de las mujeres que están en el poder, Silvia Rogers concluye que tener una mujer como primer ministro británico no ha cambiado la naturaleza esencial de la «Casa de Hombres».

Resulta muy significativo que, bajo el dominio colonial y la influencia de la cultura occidental, la «reina» de Onitsha y sus consejeras creyeran necesario usar ropa masculina para identificarse con los nuevos símbolos de poder, que eran exclusivamente masculinos. Basden, que lo observó, escribió:

> En esta costumbre también se han introducido cambios. La corona ya no es la tradicional: es triste decirlo, es muy probable que el sombrero de un hombre se haya convertido en la corona del cargo [...] En un caso observamos que las mujeres vestían como hombres; llevaban sombreros de hombre y, algunas, abrigos. Aplastaban sus pechos con correas cruzadas y cada mujer blandía un machete (1938, p. 210).

En el sistema cultural tradicional nnobi, con la construcción de género flexible en el lenguaje igbo, la conceptualización de las hijas como masculinas en asuntos rituales y políticamente en relación con las esposas, no implicaba que las hijas debieran ser vistas como «masculinas»; tampoco se esperaba que las «esposos femeninos» se vistieran o se comportaran como hombres. Por tanto, no existe ningún ajuste lingüístico ni mental, ni confusión alguna en las referencias a una mujer que detenta un típico rol masculino. Las mujeres poderosas no estaban divorciadas ni alienadas de sus «compañeras» mujeres. (Al usar *fellow* –compañero, en el inglés del original–, he sufrido un momento de confusión mental, pues *fellow* popularmente

* Edificio en algunas comunidades tribales, reservado para el uso exclusivo de los hombres, y sirve como dormitorio, centro recreativo, lugar de culto o centro para alguna otra actividad masculina comunal. *(N. del T.)*

significa «hombre». Esto no sucedería en igbo, ya que se usaría la palabra sin género, *ibe* –que se refiere a algo del mismo tipo–.)

Al examinar las actuales asociaciones de mujeres, observé que las organizaciones que tienen una orientación política no se fundamentan en la iglesia. Atraen sistemáticamente a mujeres que tienen éxito económico e impiden la entrada a las mujeres más jóvenes que aún dependen de sus maridos y se ven condicionadas por sus responsabilidades domésticas. Estas organizaciones están, por tanto, dominadas por viudas posmenopáusicas y mujeres divorciadas, y son estas mujeres a quienes invitan a ejercer cargos públicos, a quienes los partidos políticos postulan como posibles candidatas y a quienes ciudades y gobiernos conceden títulos honorarios.

En las nuevas realidades de género, estas mujeres aún son consideradas y se definen como mujeres, a pesar de que ya no participan en los roles femeninos domésticos. Están empleadas en departamentos y servicios considerados «femeninos», como la educación, la salud, los servicios sociales y el bienestar. Políticamente, su papel se limita a ganar u organizar los votos de las mujeres para los partidos políticos. En la práctica, en detrimento de las mujeres, existe una tendencia hacia la adopción de los rígidos sistemas de género occidentales, tendencia favorecida por el uso oficial del idioma inglés, a pesar del sistema de género flexible de la lengua materna, el idioma igbo.

Se requiere más investigación sobre la relación existente entre el lenguaje y las relaciones de género, en especial sobre el efecto de los idiomas occidentales en las relaciones de género dentro de las sociedades africanas.

Género y poder en otras sociedades africanas

Hubiera resultado muy útil comparar mis descubrimientos en Nnobi con lo que ocurre en otras partes de África, pero no he encontrado material que presente el tipo de perspectiva y detalle como para permitir semejante comparación. Sin embargo, el artículo de Lebeuf (1963) sobre las mujeres en la organización política de las sociedades africanas ofrece algunas ideas valiosas.

Lebeuf reconoce la «autoridad muy real ejercida por las mujeres en los sistemas políticos africanos tradicionales». Si en la actualidad carecen de autoridad, se debe a políticas iniciadas a partir del prejuicio occidental que relega a las mujeres «a la esfera de las tareas domésticas y la vida privada, y solo considera aptos a los hombres para asumir sobre sus hombros la carga de los asuntos públicos». En

su reconstrucción histórica del pasado, al igual que Sweetman (1984), únicamente es capaz de ofrecer una revisión superficial de personajes célebres y reinas africanos, de sus hazañas y de algunos de sus logros. Tenemos muy poca información acerca de todos los sistemas que operaron. Con más información, hubiera sido interesante hacer una comparación entre algunas de las sociedades mencionadas por Lebeuf y el sistema descrito para la sociedad tradicional nnobi.

El material sobre el pueblo lovedu y sus vecinos que habitan el noreste de Transvaal (población: 40.000 habitantes) despierta la curiosidad sobre su sistema de género. Tienen una historia reciente de un gobierno supremo femenino. Son un pueblo agrícola con un sistema de descendencia patrilineal y residencia patrilocal. Al igual que en Nnobi, las hermanas tienen un estatus más alto que las esposas; una reina gobierna en la capital y es la jefa del sistema judicial; hombres o mujeres, indistintamente, actúan como jefes de distrito. La reina tiene poderes sobrenaturales: atrae la lluvia. Se le ofrecen «esposas» y está obligada a guardar el «harén»; por tanto, es un «esposo femenino». Como en Nnobi las «hijas varones», no puede casarse oficialmente con un hombre, pero puede tener hijos. Los hijos de sus esposas le pertenecen y, a través de ellos, crea vínculos de afinidad con sus súbditos y, en consecuencia, obligaciones mutuas en las relaciones de clientelismo. También puede casarse con sus esposas y ganar más clientes. De entre las representantes de los diversos distritos, conocidas como «madres del reino», ella designa a quienes serán las intermediarias entre ella y el pueblo. No cuenta con respaldo militar, solo con su divinidad. La diosa Idemili de Nnobi también aborrecía el derramamiento de sangre.

Hay otros pueblos del sur de África donde ciertas mujeres comparten el mismo poder que los reyes, y siempre participan en los rituales. En cada caso, se destacan los atributos maternales de la mujer, aunque no tenemos información sobre sus roles de género. En el pueblo swazi, la madre del rey comparte el poder con él, y se describe así: «Ella es el elefante, la Tierra, la bella, la madre del país; el rey es el león, el sol, el gran animal salvaje» (Lebeuf, 1963, p. 100). En el grupo lunda, un pueblo matrilineal gobernado por una aristocracia patriarcal, el rey comparte el poder con su pariente femenina, que se considera la madre del reino. El esposo de esta mujer es «invisible».

En África occidental, existen patrones similares en muchas sociedades. Entre la población bamileke de Camerún, la madre del jefe, que viste un atuendo masculino, es igual al jefe. Su dominio está fuera de la autoridad del jefe y, por tanto, es un santuario. Ella

controla el trabajo agrícola de la comunidad, que es una esfera femenina. En el consejo administrativo, tiene prioridad sobre el jefe. Preside las sociedades secretas de mujeres y pertenece a aquellas sociedades de hombres que no son militares. No está bajo el control de nadie, goza de total libertad. Sus hijos le pertenecen a ella, no a su marido. Por consiguiente, es diferente a todas las demás mujeres.

En el pueblo chamba de Benue, en el norte de Nigeria, una pariente femenina del rey gobierna sobre las mujeres y tiene deberes correspondientes a los del rey. Está a cargo del culto femenino, participa con el rey en el culto ancestral, y la entierran como entierran a los jefes. Su esposo es «invisible». Asimismo, entre la población ashanti de Ghana, la gobernante conjunta con el rey tiene mayores poderes que los de cualquier hombre. Su corte, desde la que gobierna en asuntos femeninos, está separada de la del rey. Es la custodia de los taburetes reales sagrados, y participa en el culto ancestral de la realeza y otros rituales realizados por el rey. Participa también en la elección, presentación y coronación de un nuevo rey, y sigue siendo su consejera, guía y crítica, y, en su ausencia, ocupa su lugar en la guerra. Se la considera el aspecto femenino y materno del Ser Supremo: ella es la luna, el rey es el sol. Entre los pueblos bemba del noreste de Zimbabwe, bushongo de Kasai y de Loango, el rey comparte el poder con una mujer.

En la región de los Grandes Lagos, existe un trío de gobernantes en el que el rey comparte el poder con dos mujeres. Las mujeres tienen importantes deberes rituales y custodian la corona real o los ropajes ceremoniales. Este es el caso de Kitara, de Ankole y del grupo bateke.

En la Nigeria y el Chad musulmanes, solo encontramos vestigios de lo que Lebeuf llama «roles femeninos»; «femenino» en el sentido en que son ejercidos por mujeres. Sin embargo, las mujeres, aunque son biológicamente tales, podrían ejercer roles tanto masculinos como femeninos en un sentido puramente de género. Entre loa población nupe, aún persisten dos títulos que son asumidos por las mujeres que han compartido el poder con el rey. Como es habitual en la mayoría de estos sistemas políticos, una de estas mujeres era la madre del rey. Entre las gentes bolewa, un pueblo kanuri, el pueblo kotoko del delta del Chari y el bagirmi, nuevamente dos mujeres compartían el poder con el rey. En Bagirmi, si se nombraba a un hombre para uno de estos títulos, tenía que vestir ropa de mujer en las ceremonias. Lebeuf escribe sobre el pueblo kotoko: «todo el sistema político se concibe como un delicado equilibrio entre hombres y mujeres, derecha e izquierda, norte y sur, que debe mantenerse en

las relaciones de poder entre los individuos, en todas sus actividades, e incluso en su ubicación espacial» (1963, p. 106).

La posición de clase de estas mujeres gobernantes las diferencias de otras mujeres dentro de sus sociedades. Estos sistemas políticos también se diferencian de la sociedad tradicional nnobi, en la que la posición y el estatus de las mujeres que detentan títulos se consigue y no se atribuye. Asimismo, en Nnobi, la clase dominante era menos pronunciada o se distinguía menos del resto de la gente.

Incluso en estos estados más centralizados, las mujeres que están por debajo del nivel más alto también estaban metidas en política. Las mujeres líderes también se elegían o nombraban de entre la masa de mujeres en el ámbito de la política de la comunidad. Así, las mujeres africanas tienen una tradición de organización sociopolítica, formal o informal, en la que destacan. En consecuencia, la mayoría de los grupos africanos tienen asociaciones de mujeres, por ejemplo, las del grupo de lunda, las ekoi del sur de Nigeria, las bini, las ube, las gere, las wobe de Costa de Marfil, las mende, las yoruba, etc. Estas asociaciones controlan o dirigen el trabajo agrícola, el comercio, el mercado y las costumbres y los rituales femeninos.

Lebeuf menciona otros sistemas parecidos a la institución nnobi de la «hija varón» para otras sociedades africanas como los pueblos babamba y mindossi en la región del Congo, lovale en Zimbabwe y mende en Sierra Leona. Entre el pueblo venda, estas mujeres practican el matrimonio entre mujeres. También entre los pueblos venda y mboshi (Congo), luba (Katanga), mende (Sierra Leona), etc., algunos grupos prefieren tener mujeres como jefes hereditarios, como una señal de su reverencia hacia el espíritu de las antepasadas. Otros ejemplos son la ciudad de Njimoso, en el grupo bachama del norte de Nigeria, y la ciudad Chamba Tsugu de Debbo. Las mujeres tienen asignados deberes rituales muy importantes. Lebeuf también señaló que la generalizada institución de roles muy importantes para las mujeres está completamente separada del gobierno de linaje.

Otra clasificación cultural interesante es la institución tonga llamada «la esposa del distrito». Esta mujer organiza a las demás mujeres y está a cargo de los cultos de mujeres. Algunos pueblos de Kwilu y Kasai, como las gentes pende, bundi, dinga y lele, tienen una institución similar llamada «la esposa del pueblo». Esta mujer participa en actividades masculinas, no en las femeninas, y tiene varios maridos.

El estudio general de Lebeuf y el material que he presentado para el pueblo igbo muestran cuán errónea y etnocéntrica es la postura adoptada en Rosaldo y Lamphere (1974) y en Young, Wolkowitz y McCullagh (1981), una postura que presupone una subordinación

universal de todas las mujeres en la historia y en todas las culturas. En reconocimiento de la importancia política de las mujeres en la historia de África, mi objetivo no ha sido aumentar la larga lista de reinas que han gobernado en determinados períodos, pues pueden haber operado en sistemas masculinos opresivos y patriarcales. Me han interesado más los sistemas o las estructuras que hacían posible que las mujeres ejercieran el poder o formaran parte de la estructura de poder como sujetos, no como objetos.

Las implicaciones de este estudio para futuras investigaciones sobre las mujeres africanas

Creo que este estudio pide una reevaluación del término «matriarcado» y de su auténtico lugar y cometido en la historia de los sistemas políticos y las culturas africanas. Pide el reconocimiento de factores tales como el derecho de la madre, la matrifocalidad / focalizada en la madre, la matricentralidad, la femenina, etc. como aspectos de una cultura matriarcal. Deberíamos descartar la definición antropológica que reconoce como matriarcal solo a una sociedad completamente gobernada por mujeres y que afirma que semejante sociedad solo ha existido en el plano mítico. Es lógico que la definición opuesta se mantenga para el patriarcado, es decir, una sociedad completamente gobernada por hombres. Nuevas investigaciones, que reconocen a las mujeres como sujetos y revelan la contribución de las mujeres a la sociedad y la cultura, indican que los hechos contradicen la definición estándar. Los hombres nunca gobernaron por completo en ninguna parte. La afirmación del patriarcado sigue siendo válida solo si se niega lo que hacen las mujeres en la sociedad y en la cultura y se las trata como si fueran invisibles. El matriarcado y el patriarcado son parte de la ideología, la ideología patriarcal es opresiva para las mujeres. La ideología matriarcal está fuertemente relacionada con la maternidad y el amor, en realidad a expensas de las madres. Cualquier ideología o cultura tiene sus contradicciones y la gente puede llevarse a error (Bloch, 1976).

Este estudio exige una investigación más positiva, que será valiosa para las mujeres en sus diversas luchas. Sanday declaró que uno de los objetivos de su análisis transcultural del poder y la autoridad femeninos era «dar a las activistas occidentales más información sobre dónde deben concentrar sus esfuerzos para cambiar el desequilibrio de poder entre hombres y mujeres» (1974, p. 192). Pero creo que el enfoque de Sanday no es positivo, simplemente ha mezclado causa y efecto, en la tradición de la antropología masculi-

na, y no ha conseguido coger al toro por los cuernos y dar a las mujeres el mensaje positivo que necesitan. Su suposición básica es negativa como resultado de su dicotomía etnocéntrica entre lo doméstico y lo público y su hipótesis de que la maternidad y la crianza de los hijos tienen la culpa de la aparente subordinación universal de las mujeres. Su supuesto básico era que, en su origen, las mujeres estaban ocupadas con la reproducción y la crianza de los hijos, y los hombres con la subsistencia. Más tarde los hombres pasaron a ocuparse de la defensa, mientras que las mujeres pasaron a la subsistencia.

Supongo que las mujeres se dedicaban permanentemente a la subsistencia, y los hombres solo de manera intermitente. De ahí la importancia universal de las mujeres en la gestión del hogar y la posibilidad de relacionarse con el poder: la naturaleza focalizada en la madre del hogar, el patriarcado que la invade, es decir, la imposición de la familia en la autonomía del hogar. Este enfoque es cierto al menos en África, donde se ha demostrado más allá de toda duda que las mujeres contribuyeron más a la subsistencia que en cualquier otro lugar (Boserup, 1970).

Después de evaluar históricamente «roles maternales y domésticos», la conclusión de este estudio no apoya la postura de Sanday, que también comparten Rosaldo (1974), Chodorow (1974) y Ortner (1974), que defiende que el motivo de la subordinación universal de las mujeres es su definición en gran medida en términos de sus roles maternos y domésticos. Esta teoría carece de análisis sociocultural. Como los valores están culturalmente determinados, estos roles no tienen la misma valoración en todas las sociedades. Fueron altamente valorados en la sociedad tradicional nnobi, pero en la sociedad moderna nnobi están limitados y no reciben recompensa alguna.

El materialismo marxista o el economicismo es limitador en el sentido de que niega el papel de la cultura. La ecuación de poder con el control de los medios de producción, y el alto estatus femenino con el grado de contribución a la subsistencia, puede explicar el poder y la autoridad conseguidos, pero no el poder y la autoridad atribuidos. La teoría de Friedl (1975) afirma que es importante tener derecho a la distribución extra-doméstica para tener poder y prestigio en la sociedad.

Este estudio expone que las hijas en general pueden tener un estatus más elevado que las esposas. Las hijas de Nnobi, que no tenían una base económica, tenían un estatus más elevado que las esposas, cuyo trabajo era fundamental para la economía como un todo. El poder y la autoridad de las hijas son el resultado de una construcción cultural, no de un logro económico ni de ningún derecho a la

distribución extra-doméstica. En el caso del matrimonio entre mujeres, «esposos femeninos» que no contribuían con su trabajo a la economía, tenían un estatus más elevado que el de las mujeres cuyo trabajo y servicios controlaban. Por otro lado, el elevado estatus de las mujeres con el título de *Ekwe* tenía una base tanto cultural como económica.

Nuevamente, sobre la cuestión del tipo de material empleado para representar a las mujeres africanas, el ensayo de Le Vine (1970) sobre el grupo Afikpo como representante de las mujeres igbo no es una buena elección para que Sanday lo utilice con el propósito de analizar el estatus de las mujeres. Si nos dejamos llevar por la imagen que Le Vine y los Ottenbergs pintan de las gentes afikpo, la sociedad afikpo parece la sociedad igbo donde las mujeres tienen menos poder, a pesar de ser, en mi opinión, matrilineales, en vez de tener un sistema de herencia de doble línea descendente. Según S. Ottenberg (1968, p. 103), el 85 % de la tierra laborable estaba bajo el control del matrilinaje. Esto es otro ejemplo que indica que el sistema de línea de descendencia tiene poco que ver con las mujeres y el poder. Aunque el matrilinaje controlaba la mayor parte de la tierra, una mujer recibía de su marido solo pequeñas parcelas de tierra para plantar cultivos y verduras de subsistencia (S. Ottenberg, 1968, p. 62). Por otro lado, un hombre recibía tierra de cultivo de su propio matrilinaje, de su patrilinaje y de los matrilinajes de su padre y de sus esposas (S. Ottenberg, 1968, pp. 180-181). Sanday debería haber usado material de otra sociedad igbo, Onitsha por ejemplo, o de otras sociedades africanas de las cuales se sepa que las mujeres poseen organizaciones poderosas que constituyen una aportación a los sistemas políticos de sus sociedades.

La explicación alternativa de Sanday, es decir, el énfasis en que los «medios mágico-religiosos por los cuales las mujeres logran y mantienen títulos para el control» podría ser el área más importante para la investigación sobre la mujer. Esto exigiría el análisis de la cultura y hacer hincapié en los sistemas de creencias que han legitimado el poder de las mujeres. Diop (1978) ha argumentado que la antigua África era matriarcal. Como consecuencia encontramos que la maternidad se considera sagrada en las tradiciones de todas las sociedades africanas. Y en todas ellas, la fertilidad de la tierra está tradicionalmente vinculada a los poderes maternales de las mujeres. De ahí la centralidad de las mujeres como productoras y proveedoras y la veneración que se sentía hacia ellas; son factores de los antiguos sistemas matriarcales africanos, de los cuales todavía pueden hallarse vestigios, si se buscan, incluso en las sociedades africanas más patriarcales de la actualidad.

Sanday descarta este enfoque cultural. Según ella, «el problema de este tipo de explicación es que puede considerarse un efecto y no una causa del estatus de la mujer. Un sistema de creencias que destaque la maternidad y la fertilidad como algo sagrado podría funcionar para legitimar el estatus de la mujer que se desarrolla debido a factores ecológicos y económicos» (1974, p. 204). En consecuencia, considera las deidades femeninas «como un medio para reconocer y aceptar el poder femenino» (1974, p. 206). Esto es hacer malabarismos con la causa y el efecto; ¿qué fue primero el huevo o la gallina? Esta especie de enfoque negativo nace de una postura de prejuicio que supone que las mujeres no tenían poder desde el principio. Los datos de Nnobi demuestran lo contrario. Las mujeres fueron la piedra angular de la sociedad, que era matriarcal hasta que interfirió una cultura patriarcal y empezó a socavar la autonomía y el poder femeninos. Por tanto, el estudio de caso de Nnobi plantea varias preguntas para investigación sobre las mujeres africanas:

1. ¿En qué medida las costumbres de una sociedad africana en particular son indígenas o tradicionales? Esta pregunta requiere una buena distribución del material en los períodos históricos apropiados, teniendo en cuenta factores ajenos, como el colonialismo, el racismo, el imperialismo y el cambio.
2. Lenguaje e ideología de género: ¿Qué tan rígida o flexible es la construcción gramatical de género de un idioma en particular?, es decir, ¿con qué rigidez se dividen o distinguen los sustantivos y los pronombres en función del género? ¿Hay partículas o pronombres neutros? ¿En qué medida las reglas de género se reflejan en las organizaciones sociopolíticas de la sociedad y sus sistemas culturales? ¿Cuáles son las reglas de género, según el estatus, que se aplican a la ocupación de posiciones políticas importantes y a la ejecución de cometidos políticos? ¿Existe alguna ambigüedad de estatus o neutralidad de género en las expresiones y los símbolos, de modo que los miembros de ambos sexos puedan acceder a posiciones políticas importantes o desempeñar cometidos políticos importantes sin romper las reglas de género o ser estigmatizados?
3. ¿Cuál era la representación de género de deidades y espíritus en la religión indígena? Si no hay evidencia de deidades femeninas, ¿en qué punto de la historia pudo haber desaparecido? ¿Pudo deberse a la intrusión de un pueblo patriarcal en la historia documentada o en el mito o la leyenda?; ¿o a las tendencias centralizadoras del Estado precolonial?; ¿o a las influencias misioneras y coloniales, europeas o árabes?; ¿o a un análisis postcolonial de la población local falto de sentido crítico y a un nuevo sesgo de género? ¿Cuáles

eran las virtudes masculinas y femeninas ideales y cómo se celebraban? ¿Qué deberes sagrados tienen o tuvieron las mujeres en relación con los cultos ancestrales, los rituales y la religión indígena? ¿Cómo se refleja el estatus y la autoestima de las mujeres en las creencias que rodean a las deidades y los espíritus femeninos?

4. ¿Cuál era o es la posición de las mujeres en el sistema económico? ¿Cuáles son los principales recursos económicos y qué acceso tienen las mujeres a ellos? ¿En qué medida la gestión de las mujeres de los recursos económicos, incluida la tierra, contradice las normas formales de sucesión y herencia?

5. ¿Cómo ha clasificado la sociedad en particular a sus hombres y mujeres? ¿Cuál es el significado social y cultural de las diferentes categorías de mujeres? ¿Cuáles son los procesos de socialización? ¿Cuál es el significado social y cultural de las diferentes etapas en el ciclo de vida? ¿Cuál es la relación de las mujeres y los hombres con las estructuras de poder, formales e informales?

6. ¿Cuál es el grado de autonomía femenina en el hogar, en las estructuras familiares y las relaciones de producción? ¿Cuáles son las dinámicas de género en términos de poder y autoridad? ¿Cuál es la capacidad de los miembros para contratar mano de obra y cuáles son las ventajas económicas y políticas que se derivan?

7. ¿Qué grado de autonomía tienen las costumbres de las mujeres y otras actividades económicas y políticas? Si hay una fuerte evidencia de control patriarcal, ¿es posible, a partir de la tradición oral, el mito, las canciones, las leyendas, etc., datar la intrusión del patriarcado en la gente? Si existe una fuerte ideología de la sumisión femenina, ¿cómo se contradice con las actividades económicas y políticas de las mujeres, y con las costumbres e ideologías del antiguo matriarcado africano que aún persisten?

8. ¿Qué sanciones económicas, rituales y políticas podrían aplicar las mujeres a los hombres? ¿Hay acontecimientos históricos en los que se rememoren?

9. ¿Cuáles fueron los símbolos tradicionales de riqueza para hombres y mujeres? ¿Hasta qué grado, y cuáles eran los medios por los cuales, podían acumular riqueza? ¿Qué categorías sociales podían hacerlo con más facilidad que otras, y cómo se relacionaba la riqueza con el poder para los hombres y para las mujeres?

10. En la sociedad tradicional, ¿cuán centrales eran las relaciones que se remontan a través de las mujeres en los linajes vinculados y aldeas y en la circulación de bienes, como en los intercambios en los ritos matrimoniales, funerarios y mortuorios? ¿En qué posición de poder colocaba a las mujeres involucradas? ¿Cómo se ha visto afectado por el cambio y la economía monetaria? ¿Qué parte

compartieron las mujeres en los bienes distribuidos durante las diversas ceremonias? ¿Qué habían significado el pago o la contribución en la posible pérdida del antiguo poder y la antigua autonomía o en el reconocimiento de los derechos?

11. ¿Por qué fueron recordadas algunas mujeres concretas?, ¿por su riqueza, su belleza, su habilidad en la administración económica, en la gestión de las personas, como puede ser el dominio sobre sus maridos, la maternidad o los poderes religiosos o proféticos? ¿Qué papel representa todo ello en la creación de modelos para posteriores generaciones de mujeres?

12. ¿Qué formas tomó la lucha de género? ¿Cómo participaron las mujeres en la gestión del significado? ¿Cuál fue su participación en los procesos de comunicación? ¿A través de qué formas de organizaciones, ceremonias, canciones, cuentos populares, rituales, etc., las mujeres generaron ideologías de género favorables y reforzaron la importancia de sus roles y deberes? ¿Trataron los hombres de contrarrestarlo de alguna manera?

13. ¿En qué medida una perspectiva antropológica convencional interpreta correctamente las consecuencias de las relaciones que intervienen en la jungla de términos antropológicos, tales como, patri / matrilocalidad, patri / matrilinealidad, parentesco clasificatorio, rol de los parientes maternos afines, patrones preferentes de matrimonio, endogamia / exogamia, etc.? ¿Hasta qué punto hay patrones de comportamiento conflictivos y contradictorios, relaciones u organizaciones, que socavan, sabotean, o median en, las consecuencias de estas relaciones? ¿Hay algún rastro, en una sociedad que se supone patriarcal, de ideologías o prácticas matriarcales anteriores?

14. ¿Cómo se premió económica y políticamente la maternidad en la sociedad precolonial? ¿Cuáles fueron los componentes ideológicos y culturales? ¿Cuáles fueron las organizaciones a través de las cuales se expresó? ¿De qué manera se han visto afectados por el cambio?

15. ¿Cuál fue la estructura de las instituciones precoloniales, formales e informales, masculinas y femeninas? ¿Hubo dualismo sexual?, ¿algún factor mediador? ¿Qué pasó con estas instituciones durante y después del período colonial? ¿Cuáles han sido reemplazadas, incorporadas, etc.? ¿Cómo se volvió más rígido el dualismo sexual y cómo ha afectado a la situación de las mujeres y su papel en los procesos de toma de decisiones y en la política local? ¿Quién continúa gestionando las ceremonias del ciclo de vida? ¿Está dentro o fuera de las organizaciones religiosas formales? ¿Qué nuevas realidades de género se están generando y cómo están afectando a la conciencia política y la a situación de las mujeres?

16. ¿Cuáles fueron las respuestas femeninas iniciales a las religiones de los colonizadores, al islam o al cristianismo? ¿Por qué más tarde, las mujeres fueron atraídas en mayor número que los hombres por la religión cristiana? ¿Qué cometido ejerció la educación occidental en ello? ¿Cuáles son las nuevas realidades de género y cómo han afectado el estatus de género de los símbolos de la divinidad?

17. En la situación de la pluralidad de culturas, ¿la interpretación y el significado se han convertido en un tema político en las relaciones sociales? ¿Qué nuevas interpretaciones de la vieja cultura son las que el poder quiere imponer? ¿Qué aspectos de la vieja cultura que legitiman sus nuevas posiciones están tratando de reforzar? ¿En qué áreas, en cualquier sociedad, está teniendo lugar este tipo de lucha (por ejemplo, sobre la cuestión de la identidad de género o en las relaciones de poder entre los sexos)?

18. ¿La nueva política sexual, legitimada por el gobierno colonial, permitió a los hombres del lugar manipular la rígida ideología de género en la que se basa para monopolizar el poder en la esfera pública? Si es así, esto sugiere que a) en el período precolonial hubo una lucha sobre la ideología de género, y entre los sexos, pues las ideologías matriarcales y patriarcales se yuxtapusieron; b) el dualismo sexual, ya fuera mediado por la flexibilidad de género o no, permitió a las mujeres negociar desde una posición de mayor fuerza que la que tienen ahora. Por tanto, ¿qué se perdió? En el caso de Nnobi, por ejemplo, es todo el cuerpo de sistemas de apoyo derivados de ideologías pro-femeninas, por ejemplo, la religión de la diosa, los títulos femeninos, la poliginia masculina o femenina, la autonomía femenina en los arreglos domésticos y en las organizaciones de linajes y extra-linajes de mujeres.

19. ¿Cuál es el carácter de las organizaciones femeninas urbanas o rurales en la actualidad? ¿Por qué ideologías están controladas? ¿Funciona esto en su beneficio o detrimento?

20. ¿Qué cometido ejercieron los estados precoloniales centralizadores (patriarcales) en el debilitamiento de los valores matriarcales?

21. Contrastad los viejos sistemas poligínicos con la monogamia actual desde el punto de vista de las mujeres; sus limitaciones, su movilidad, sus sistemas de apoyo en el ámbito del cuidado de los niños, la maternidad, la autonomía en la sexualidad, etc. ¿Qué grupo de mujeres se beneficiaron más de qué tipo de matrimonio?

22. ¿Qué alternativas a los conceptos convencionales del matrimonio y la familia están eligiendo las mujeres? ¿Cuáles son las implicaciones?

Algunas consideraciones prácticas

Por último, siento que para mí es un fuerte compromiso moral ocuparme brevemente de las consideraciones prácticas que surgen de este estudio: aquellos con quienes trabajé en Nnobi esperaban un compromiso por mi parte. Las mujeres, en especial, no me consideraban una extraña ni una visitante ni una científica divorciada de los problemas y la política locales. En Nigeria, a diferencia de Occidente, las recomendaciones que surgen de la investigación se fomentan formalmente. Nigeria es un país en desarrollo y se busca la opinión de todo el mundo; hay una expresión igbo que dice: «Si ves un manantial cerca no lo dejas y te alejas para buscar agua». Es, entonces, como hija de Nnobi que tiene obligaciones para con las mujeres de Nnobi, que incluyo estas formulaciones prácticas.

Este estudio confirmó la existencia de un sistema político de doble sexo en la sociedad tradicional nnobi, pero mostró que las divisiones y los intereses de los grupos políticos no solo se basaban en el sexo biológico, sino que también reflejaban divisiones ideológicas de género y elitistas. Sin embargo, como resultado de la influencia occidental, los hombres locales ahora manejan una rígida ideología de género en la política sexual contemporánea y, de ese modo, logran marginalizar la posición política de las mujeres o excluirlas por completo del poder. Por tanto, este estudio recomienda:

1. La institución de un verdadero sistema político de doble sexo en la administración local, con esferas de interés claramente definidas. Esta posición asume que, en la práctica, los intereses y preocupaciones generales de la masa de mujeres rurales difieren de los de los hombres. En consecuencia, las instituciones políticas de doble sexo sugeridas son una modificación de aquellas que se revivieron en las ciudades igbo occidentales y ribereñas. En este sistema el gabinete de la gobernante tradicional femenina se ocupa de «asuntos femeninos» y el consejo tradicional del gobernante masculino se ocupa de «asuntos masculinos» (véase Henderson, 1972; Okonjo, 1976).

2. Puesto que la subsistencia en el hogar y la economía de subsistencia en conjunto se consideran responsabilidad de las mujeres, tanto los derechos legislativos como los ejecutivos sobre los mercados deben considerarse «asuntos femeninos». Esto daría a las mujeres un poder efectivo para controlar a los políticos, que son hombres que monopolizan la distribución y la venta de artículos de alimentación, tradicionalmente un dominio femenino. El Consejo de Mujeres debería conservar poderes judiciales en «asuntos muy femeni-

nos», sobre todo aquellos que afectan a la salud y la cordura de las mujeres.

3. Dado un gabinete para mujeres separado, será necesario e imperativo crear títulos femeninos paralelos a los títulos masculinos.

4. Para que las mujeres y sus intereses estén representados en los procesos más amplios de toma de decisiones, y para que las mujeres con ambiciones políticas no sean confinadas y constreñidas a una esfera femenina separada, es necesario crear plazas para las representantes del Consejo de Mujeres en los otros tres órganos del gobierno local, concretamente, la Organización para el Bienestar Nnobi, el consejo de gobierno local y el consejo tradicional del *igwe*. Es imperativo que haya el mismo número de mujeres con título que hombres con título en el *igwe*-en-consejo.

5. El sistema de votación en los consejos debe organizarse de tal modo que los hombres y las mujeres tengan el mismo número de votos para reflejar el sistema político de doble sexo. Sin embargo, algunos hombres pueden preferir votar con mujeres y viceversa, según sus convicciones. La posibilidad de votar según el sexo también permite la acción colectiva de las mujeres para controlar o frustrar el dominio masculino.

6. Este sistema de gobierno exige de manera imperativa que haya dos candidatos electos o nominados en las elecciones del gobierno local para cada barrio, un consejero hombre y una consejera mujer.

7. Para que las mujeres puedan participar y estar representadas en la política nacional, la comunidad debe acercarse tanto a las mujeres como a los hombres cuando se trata de elegir y apoyar a los candidatos para las elecciones generales a la Cámara de la Asamblea del Estado y la Cámara de la Asamblea Federal. Las mujeres políticas en partidos políticos hasta el momento dominados por hombres tendrían la oportunidad de dirigir sus esfuerzos hacia la búsqueda de votos femeninos para ellas u otras candidatas, en lugar de ser utilizadas para apoyar a los candidatos varones, como ocurre en el presente.

8. Finalmente, la actual Constitución de Nnobi debería ser suprimida, el comité de la Constitución disuelto y debería establecerse uno nuevo con la misma cantidad de hombres que de mujeres. Deberían presentarse nuevas propuestas que reflejasen el sistema político de doble sexo, debatirse y finalmente redactarse en el idioma igbo.

En enero de 1986, el presidente de Nigeria, el general de división, Ibrahim Babangida, nombró un Buró Político para conducir un de-

bate político en el ámbito nacional. El objetivo era buscar una solución al problema de la inestabilidad política en Nigeria y elaborar una estructura política para 1990, cuando los militares tenían que entregar el poder a un gobierno civil. El debate duró hasta octubre de 1986 y se llevó a cabo en el ámbito de los gobiernos federal, estatal y local. Uno de los temas fue «Mujeres en la política» y las mujeres participaron ampliamente en el debate. Yo presenté varios artículos en el debate (véase la bibliografía) y me impliqué personalmente en la movilización de las mujeres para que participasen y, por ello, tuve una rara oportunidad para evaluar el estado de la conciencia política de las mujeres nigerianas, su rol en el desarrollo y algunas de las demandas que estaban haciendo para la mejora de sus condiciones socioeconómicas.

En las comunidades musulmanas, en especial en las de los estados del norte, una organización de mujeres musulmanas ha comenzado a consolidar sus organizaciones bajo un solo paraguas. Esta iniciativa es una reacción al Consejo Nacional de Sociedades de Mujeres (NCWS, por sus siglas en inglés), que ha servido de paraguas a las organizaciones de mujeres de toda la nación. Históricamente, el NCWS tiene su origen en el sur cristiano, y las hermanas musulmanas han acusado a la Sociedad de no representar el punto de vista de las mujeres musulmanas ni tener en cuenta las enseñanzas del islam.

En general, en las ciudades y aldeas del sur, hay varias modernas organizaciones de mujeres modernas, de 200 a 300 en algunos estados. Están las uniones patrióticas de mujeres, las uniones de ciudad o las uniones de mejora de diversas comunidades, aldeas o ciudades. Algunas se han descrito como meros apéndices, es decir, asociaciones de esposas de diversos rangos de las élites profesionales, entre ellas los militares, y las de las múltiples iglesias y centros de oración de Nigeria. Existen organizaciones y asociaciones de mujeres comerciantes, mujeres que trabajan en el mercado, contratistas y mujeres que trabajan en la industria. También están los clubes populares, las Leonas, las asociaciones de antiguas alumnas de diversas escuelas secundarias y universidades, y están los clubes de las mujeres ricas.

Por desgracia, todas estas organizaciones de mujeres modernas no se ven a sí mismas como políticas y se preocupan principalmente por el bienestar las obras de caridad. Al adoptar el rol estereotipado de las mujeres como cuidadoras no remuneradas, y asumir las responsabilidades de bienestar social del estado, son contraproducentes en la lucha por una verdadera transformación socialista. Esto se debe a que, sin querer, están apuntalando el capitalismo al ahorrarle

al gobierno miles de millones de nairas que deberían destinarse al bienestar y al desarrollo de los indigentes, los discapacitados y la mayoría pobre, en especial en las comunidades rurales. Este aspecto contraproducente ha recibido muy poca atención por parte de los investigadores.

En realidad, la implicación de las mujeres en los esfuerzos de desarrollo en los diversos estados es mínima. Las únicas entidades gubernamentales que se dice que ayudan a las mujeres rurales con fondos o supervisión son los departamentos federales y estatales de Desarrollo Rural y los ministerios de Agricultura federales y estatales. Han suministrado equipos o bien personal capacitado, como un gesto simbólico. Por tanto, la mayoría de los proyectos de desarrollo provienen de los esfuerzos de autoayuda de las organizaciones locales de mujeres en las escasísimas comunidades en que se están estableciendo.

Los tipos de proyectos que estas mujeres están llevando a cabo y que a la mayoría del resto de mujeres les gustaría llevar a cabo son: centros de economía doméstica, planes de educación para adultos, centros multifuncionales, como guarderías, huertos, granjas-escuela, granjas de aves de corral, industrias de pequeña escala para fabricar jabones, pomada, aperitivos, etc., centros de salud, electrificación rural, centrales eléctricas y de agua corriente, perforaciones, farmacias y dispensarios, maternidades, piscifactorías, unidades de gestión del hogar, centros de artesanía, etc.

Algunos de los principales problemas que afectan a los proyectos existentes o a la creación de otros nuevos son: la falta de fondos, el alojamiento inadecuado, la necesidad de personal capacitado para enseñar el uso de máquinas y equipos técnicos y repararlos cuando se estropean, la falta de maestros, de material didáctico y equipamiento, el acceso a fertilizantes agrícolas a un precio controlado por el gobierno, la ayuda del gobierno en el equipamiento de proyectos, la falta de electrificación y agua corriente, la aprobación del gobierno para la creación de piscifactorías, la necesidad de personal de extensión, asesores técnicos y plántulas para sus granjas. Las mujeres rurales expresaron la necesidad de que el gobierno las ayude a establecer proyectos rentables para desarrollar sus capacidades, mejorar los niveles de vida en las comunidades rurales y promover la unidad y la solidaridad entre las mujeres.

Lo que quedó muy claro en el debate político nacional fue la frustración política de las mujeres de base. Tenían tanto que decir sobre el mal estado de la economía de la nación, el caos político en términos de corrupción, la explotación de las mujeres, especialmente las incesantes exigencias de una gravosa fiscalidad para las muje-

res, etc.; ¡cuando se les dio un micrófono para que hablaran, resultó muy difícil quitárselo!

Entre los puntos destacados estaba la necesidad de unidad entre las mujeres. A pesar de que las mujeres eran conscientes de las contradicciones de clase en términos de los privilegios de los ricos y poderosos, las diferencias y la diversidad parecían amenazar a la mayoría de las mujeres. ¡Se hizo una convocatoria general para que todas las mujeres se unieran en 1990 y eligieran a una mujer presidenta! La opinión general de las mujeres era que los hombres habían fracasado en el gobierno del país; ¡ahora le tocaba intentarlo a las mujeres! Si queremos aumentar la conciencia de las mujeres sobre conceptos como los intereses, las contradicciones y conflictos de clase, queda mucho por hacer.

Se determinó que la responsabilidad de las mujeres instruidas y de la élite, y sus organizaciones, para con sus hermanas de las comunidades rurales era la de proporcionarles información, educación y liderazgo. En mi opinión, cualquier organización realmente comprometida con el logro de la justicia económica y social para las mujeres debe estar guiada por una ideología socialista. Por eso, semejante organización no puede ser un paraguas o una organización diversificada que represente a mujeres con ideologías y orientaciones conflictivas y variadas. No puede ser una organización que trabaje para cualquier gobierno que esté en el poder o esté siempre en conformidad con él. Como sabemos, al igual que los políticos varones, en la plataforma de organizaciones paraguas, muchas mujeres han utilizado los servicios y el apoyo de la mayoría de las mujeres, en especial de las bases, para mejorar sus propias carreras políticas. Han estafado a las organizaciones de mujeres existentes o han «organizado a las mujeres para que sirvan a su propio interés en lugar de servir al de las mujeres que dicen representar». El resultado es que las organizaciones de mujeres que anteriormente se dirigían a sí mismas comenzaron a esperar instrucciones.

Algunas organizaciones de mujeres ya están involucradas en el trabajo de desarrollo, o han planeado proyectos para cuya implementación necesitan asesoramiento y fondos. De modo que, es importante establecer primero un proceso de desvinculación para minimizar la dependencia y la subordinación de las clases explotadas de mujeres. Este proceso puede lograrse mediante un intento de independencia económica de las mujeres a través de cooperativas y otras formas de cooperación en empresas generadoras de ingresos y empleo.

En la prensa nacional e internacional han aparecido artículos que revelan una creciente preocupación sobre la situación y los derechos

de las mujeres en Nigeria. En la conferencia de las Naciones Unidas celebrada en Nairobi (1985) se presentó un informe de Women In Nigeria (WIN), una organización nacional progresista con potencial de vanguardia nacional. El documento de WIN tiene recomendaciones políticas para la mejora de las condiciones de las mujeres en los diversos sectores sociales, económicos y políticos. WIN combina una conciencia de género y de clase. Por esta razón, puede ofrecer un liderazgo a las mujeres nigerianas en la lucha por el cambio político, mientras que el ala femenina del Congreso del Trabajo de Nigeria puede defender la lucha por la justicia económica. Sus roles deberían ser complementarios.

En cierto modo, el diálogo ya ha comenzado. Mi contribución es la propuesta de que las mujeres nigerianas exijan definitivamente una total igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y una plena representación en el gobierno como correcta, como es su derecho.

Durante las campañas electorales de 1979, Alhaji Aminu Kano, líder del Partido de la Redención del Pueblo (PRP), se comprometió nombrar a una mujer como vicepresidenta. El régimen del general Muhammadu Buhari, que en 1983 derrocó al gobierno civil de Alhaji Shehu Shagari, recomendó una plaza para las mujeres en los gabinetes estatales, pero el propio Buhari solo compartió el poder con hombres en el Consejo Militar Supremo (SMC). El régimen liderado por el general Ibrahim Babangida, que derrocó al gobierno de Buhari en 1985, dictaminó además que uno de los cinco consejeros de cada una de las áreas del gobierno local debe ser una mujer. Una vez más, Babangida gobernó la nación mediante un Consejo de Gobierno de las Fuerzas Armadas (AFRC) formado exclusivamente por hombres.

¿Por qué las mujeres nigerianas deberían aceptar medias tintas o formalismos? ¿Por qué las mujeres solo ven los cargos de «vice» y «sub» ante sus ojos? El formalismo es divisorio para las mujeres. Deja a las mujeres individuales vulnerables a la burocracia de los hombres, aisladas de otras mujeres y, por consiguiente, a merced de los hombres que las han nombrado. Por ese motivo las contribuciones al debate político destacaron la necesidad de una legislación integral que restaure los derechos de las mujeres, y de la creación de instituciones que actúen como garantes de la implementación adecuada de dicha legislación. Semejantes instituciones deberían incluir un Ministerio de Asuntos de la Mujer como órgano central de coordinación, Comités de Mujeres y Unidades de Mujeres en todos los niveles del gobierno y en los ministerios clave. También requerí la creación de un sistema de gobierno local democrático y efectivo,

de base fuerte, al que se le debería asignar una porción mucho mayor de los ingresos de la cuenta de ingresos federales.

En semejante sistema, la Unidad de Mujeres del gobierno local y los Comités de Mujeres consultarían efectivamente a las mujeres rurales y las movilizarían para el desarrollo. Dichos comités darían la información, la educación, la orientación y la ilustración de primera mano que tanto se necesitan a la masa de mujeres rurales analfabetas, desinformadas y marginadas, y así las integraría en los esfuerzos y estrategias de desarrollo del gobierno. De esta forma, puede haber un vínculo entre la solitaria consejera del nuevo Consejo de Gobierno Local, la Unidad de Mujeres, el Comité de Mujeres y las mujeres locales.

En la conferencia de Naciones Unidas celebrada en Nairobi (1985), surgió una resolución importante que firmaron varios países, incluido Nigeria: la creación de un Ministerio de Asuntos de la Mujer en cada país. Nigeria aún no ha establecido dicho ministerio, pero ha establecido un Comité Nacional para la Mujer y el Desarrollo, que depende del Ministerio Federal de Desarrollo Social, Juventud y Deportes. Los estados han recibido instrucciones para hacer lo mismo en su propio ministerio. El régimen de Babangida, como he argumentado, es un gobierno exclusivamente masculino y, como tal, carece de la maquinaria o el foro para consultar a las mujeres. La información que tenemos sobre el Comité para la Mujer y el Desarrollo solo es un rumor. Es crucial que haya discusiones abiertas y amplias, y diálogo en estos comités. Por ejemplo, ¿cuál es el criterio para la muy elitista composición del comité, dado que se debe prestar especial atención a las mujeres rurales? ¿Por qué los comités se encuentran en las capitales de los estados, en lugar de formar parte integral de un Consejo de Gobierno Local?

En la historia de Nigeria, hasta la fecha, la representación de las mujeres en cualquier gobierno, civil o militar se ha mantenido a instancias de los hombres particulares que estaban en el poder. Los gabinetes federales exclusivamente masculinos han seguido gobernando una nación, la mayoría de cuya población son mujeres que están altamente politizadas y un número considerable de ellas están extraordinariamente formadas y son, en todos los sentidos, más competentes que la serie de hombres que las gobiernan sin consultarlas y sin tener ninguna representación. Sin duda, este estado de cosas exige la institución de la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres en todos los sectores de la maquinaria administrativa, tanto dentro como fuera del país, y en todos los niveles de gobierno local, estatal y federal. La mayoría de mujeres rurales tal vez no consideren la demanda de igualdad de oportunidades como una

prioridad inmediata, pero debemos decir que han criado hijas para las que desean mejores oportunidades que las suyas.

Entre las demandas más inmediatas debería figurar la institución de controles legislativos sobre la práctica de mantener a las niñas fuera de la escuela en algunas zonas del gobierno local y sobre el matrimonio precoz de las niñas; debería haber alguna forma de política central sobre la prostitución para evitar la acción arbitraria de los fundamentalistas religiosos y de los gobernadores del estado patriarcal, y el tipo de acción emprendida por un estado del norte que prohibió el alquiler de viviendas a mujeres solteras, por considerarlas a todas prostitutas contra que podía ejercerse una acción punitiva; también debería haber alguna forma de política con respecto a la provisión de instalaciones para el cuidado de los niños.

El debate sobre las mujeres es ahora (años 80 del siglo XX) una cuestión de urgencia, ya que el Jefe de Justicia de la Corte Suprema de Nigeria se unió a la protesta pública contra la condición de las mujeres modernas, sobre todo en relación con aspectos de nuestras tradiciones y costumbres que se aplican fuera de contexto en un entorno diferente y moderno.* En febrero de 1985, tal como se informó en la prensa popular, el Jefe de Justicia pidió una revisión de nuestras leyes consuetudinarias. Más que simples revisiones, necesitamos algunas medidas legislativas de control con poder para encausar con objeto de controlar los excesos de los patriarcas opresores de todo el país.

Otras áreas en las que se necesitan cambios y mejoras se abordarían mejor mediante campañas y programas masivos de educación para adultos en el cuidado de la salud, el cuidado de niños, talleres sobre actividades económicas como, por ejemplo, la gestión de cooperativas, la puesta en marcha de pequeños negocios y artesanías, y la educación política, incluso los debates religiosos que revelan a las mujeres los poderosos y positivos roles que las mujeres han representado en el islam, el cristianismo, etc., para armarlas contra el conservadurismo, etc.

Por último, estoy convencida de que, en este impulso hacia el cambio y la mejora, la dinámica y las especificaciones deben dejarse a las áreas locales individuales. Las mujeres que se encuentran fuera de estas áreas deberían brindar información y apoyo solo cuando se las invite a hacerlo.

* La actualidad del texto de Ifi Amadiume queda constantemente demostrada en la sociedad nigeriana, donde la expansión del islamismo (y casos con un fuerte factor étnico como Boko Haram) ha tendido a la vez a visibilizar los conflictos en la situación de la mujer y a enmascarar el potencial de las categorías y culturas locales. *(N. del T.)*

APÉNDICES

Apéndice 1

El jefe Edmond Eze Okoli, *Igwe* II de Nnobi (lectura de un documento dejado por su padre, el jefe Solomon Eze Okoli, *Igwe* I de Nnobi).

Nnobi significa antiguo o tradicional o el *obi* tribal popular. No hay ningún decreto indiscutible que nos permita revisar los registros pasados de la historia con respecto al origen de Nnobi. Lo único que podría haber tenido, es una observación inteligente del pasado, desde lo conocido hasta lo desconocido. Los ancianos dicen: «Efe Nshi, efe Adama, Nnobi aha efe Nshi, kama o bu Adama ka a n'ebulu ihu».[1] Esta declaración está abierta a diversas interpretaciones. Nshi se refiere al Nri tradicional de Agu Ukwu. Aunque los actuales ancianos de Nnobi mantienen un estrecho contacto y comunicación con Nri Oreri, reconocen al Nri de Agu Ukwu y al de Oreri como uno solo. También sostienen que Nnokwa tuvo alguna relación íntima con Nri Oreri. El Nri se consideraba la máxima autoridad en el sacerdocio pagano de Igboland. En el antiguo sistema de liderazgo político, se produjeron diversas adaptaciones para satisfacer las necesidades del momento. Es muy probable que la hegemonía Nri concediera el liderazgo de Nnobi al sacerdote pagano de Aho. Pero los rituales del día a día y la administración de la justicia eran tareas del sacerdocio de Ukozala. El cambio de liderazgo de la ciudad surgió bajo el régimen de Aho que reemplazó el mandato cuasi político-religioso de Nri.

Ihu consiste en un homenaje que en un origen se rendía a los antepasados de la familia a través de sus representantes vivos. Un extraño o un esclavo o un sirviente contratado llevaba a *Ihu* al cabeza de familia o amo. Un granjero también llevaba *ihu* a su terrateniente. *Ihu*, por tanto, es un signo de homenaje a una persona superior.

En una gran familia, los descendientes y las esposas observan a *Ihu* ocasionalmente al jefe de la familia. ¿Por qué los antiguos de Nnobi le daban *ihu* a los adama, los Nri hacedores de reyes?

Los adama portaban títulos especiales en Agu Ukwu Nri, y en Oreri. Se llamaban los *okpala*. En ambos lugares disfrutaron del extraordinario privilegio de tocar a la persona de Eze Nri para su investidura y para sus ceremonias funerarias. Es difícil explicar esta relación entre los *Adama* y la gente de Nobí - «*Nnobi aha efe Nri*» («Nnobi no venera a Nri»). Hay pequeños pueblos en Nnobi que se sabe que son de origen Nri, por ejemplo, Umunshim y Aghaluogu en Ebenesi, Ihunshi en Umuagu en Ngo. Los antepasados de estas tres aldeas solían participar en el rito pagano de *ikwu ahu* en Nnobi (véase el capítulo 6). Este *ikwu aha* (ritual pagano de reconciliación) era prerrogativa de los Nri en toda la zona de habla igbo. Se pueden hacer suposiciones sobre la relación entre los pueblos Nri y Nnobi en los días paganos.

En 1924, después del desfile oficial de Eze Nri Oreri, Eze Okonkwo (que falleció en 1944) visitó el río Níger. En su viaje de regreso a través de Ngewi, visitó el altar de Ani Nnobi (santuario del Espíritu de la Tierra de Nnobi) y lo veneró. Recibió un bastón de metal de una aldea de Umuagu en Ngo llamada aldea de Ikpuotutu. Es difícil evaluar la importancia de este hecho. La prueba de esta visita la ofreció el señor L. C. Amadi, un tutor y ciudadano Oreri que conocía bien a Eze Okonkwo y que habló con él de su viaje y regreso a Oreri en 1924. El doctor Achukoson, decano de la Facultad de Artes, Nsukka, descubrió que, hacia el 3000 a.C., la hegemonía Nri se había extendido mucho más allá del país igbo. Ante este contacto con Nri en los primeros años, nos inclinamos a sugerir que el origen de Nnobi se debe buscar en el año 3000 a.C. o antes.

El culto pagano de Idemili es el culto que hizo popular a la ciudad de Nnobi en todo Idemili, Ana Edo y partes de las divisiones Awka. Los contactos personales confirman que la Idemili de Nnobi es la jefa de todas las Idemili de Igboland dondequiera que se observe su culto. En Aga Ukwu Nri, el altar de Idemili está situado en Diodo. El lago Ezu en Agulu es la fuente tradicional del río Idemili. En todas las localidades a través de las cuales pasa el río, recibe diferentes nombres. Por ejemplo, se llama Okogba alrededor de Abagana. Para ser el jefe del culto Idemili, que está íntimamente ligado con el río Idemili, los nnobi debieron haberse establecido originalmente alrededor del Ezu Iake. Esta sugerencia nos acerca al contacto tradicional entre los adama y los antiguos nnobi. Es posible que el pueblo nnobi se estableciera en algún lugar alrededor de Agu Ukwu, pero se trasladó cuando el pueblo Nri Agu Ukwu llegó al

lugar. La historia del viaje de los antepasados inri indica que cuando los nri llegaron al emplazamiento de Agu Ukwu, se encontraron con personas que ya habitaban en la tierra y negociaron con ellos para establecer una buena vecindad. Por tanto, el pueblo nnobi no podía dar *ihu* a sus vecinos.

Con respecto a los adama, se puede especular que el pueblo nnobi debe su liderazgo del sacerdocio pagano a los adama, quienes debieron conferirles el título *ozo* pagano. Así pues, los adama eran superiores al pueblo nnobi en cuanto a rango de título pagano. Hemos advertido que el título *ozo* es de origen Nri. En aquellos días, pasarse el palo de *ozo* era parte de la iniciación *ozo*. Hemos advertido que, en los últimos años, el palo de *ofo* para el título *ozo* en Nnobi se obtenía de Nnokwa, el primo de Nri. El jefe del rango cultural *ozo* de Ukozala estaba en Nnokwa. Una vez más, la ceremonia de partir la nuez de cola era el deber oficial del sacerdocio. Nri, como era superior a este respecto, presidía los ritos de la nuez de la cola. Nnokwa era el primo de Nri y solía presidir esta ceremonia cuando los pueblos de Nnokwa y Nnobi se encontraban. Por tanto, se puede inferir que las gentes nnobi son aborígenes, pero culturalmente, deben lealtad al pueblo nri.

La diosa Edo se considera descendiente de la diosa madre, Idemili Nnobi. Esta consideración está muy extendida en Nnewi, el jefe de la zona Ana Edo. Los ancianos de Nnewi saludan a la gente de Nnobi como *ndi nna ochie*, «antiguos padres» [véase el capítulo 3]. Este hecho fue establecido durante mi visita al jefe del santuario de Edo en Nnewi. El culto Edo también pone al pueblo nnobi en contacto con los abatete y el pueblo ichida. Según se dice, los Ezernewi de Nnewi, los ornaliko de Abatete y los otoogwe de Ichida rivalizaron por el matrimonio de Edo. Pero al final, ganaron los ezemewi de Nnewi [véase el capítulo I]. El episodio podía no tratarse de meras relaciones matrimoniales humanas. Nnobi desempeñó un papel principal en el pasado sobre el resto de estas ciudades. Este es uno de los aspectos de la historia local que las futuras generaciones tendrían que abordar.

Notas

1. «Veneramos Nshi, luego Adama, Nnobi no venera a Nshi, pero le rinde homenaje ritual a Adama». El orden de la veneración, indica la superioridad de Adama frente a Nri.

Apéndice 2

Figura 1. Patrilinajes menores de Umuona y la posición genealógica de Nwajiuba

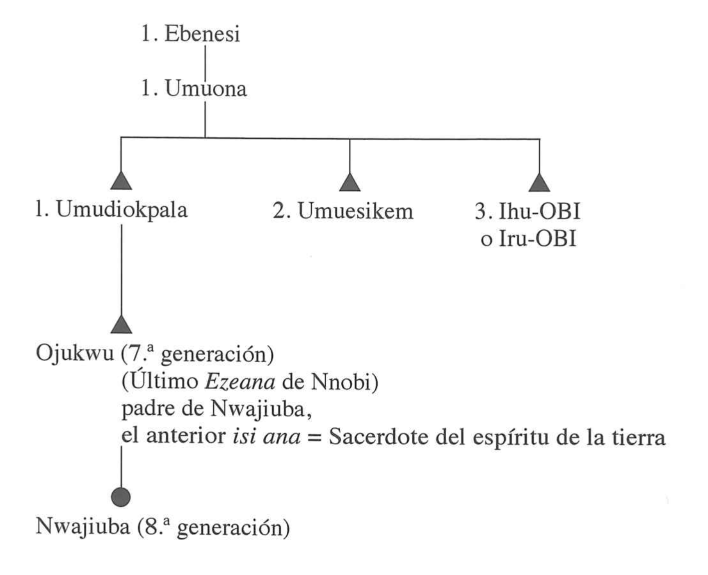


Figura 2. Patrilinajes menores de Amaduni por orden de categoría

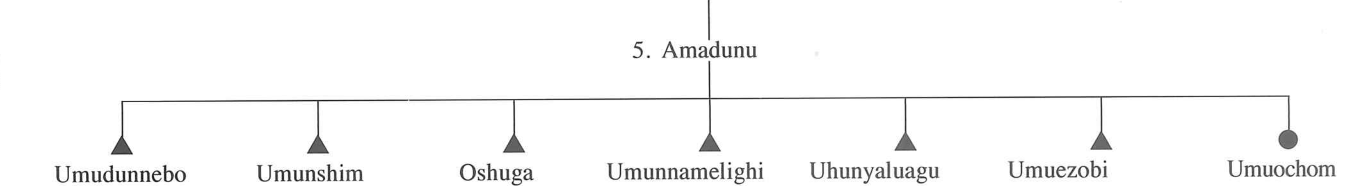
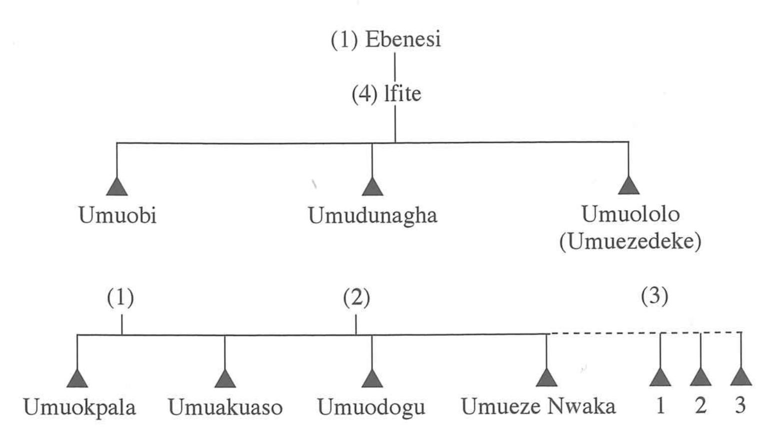


Figura 3. Patrilinajes menores de Ifite

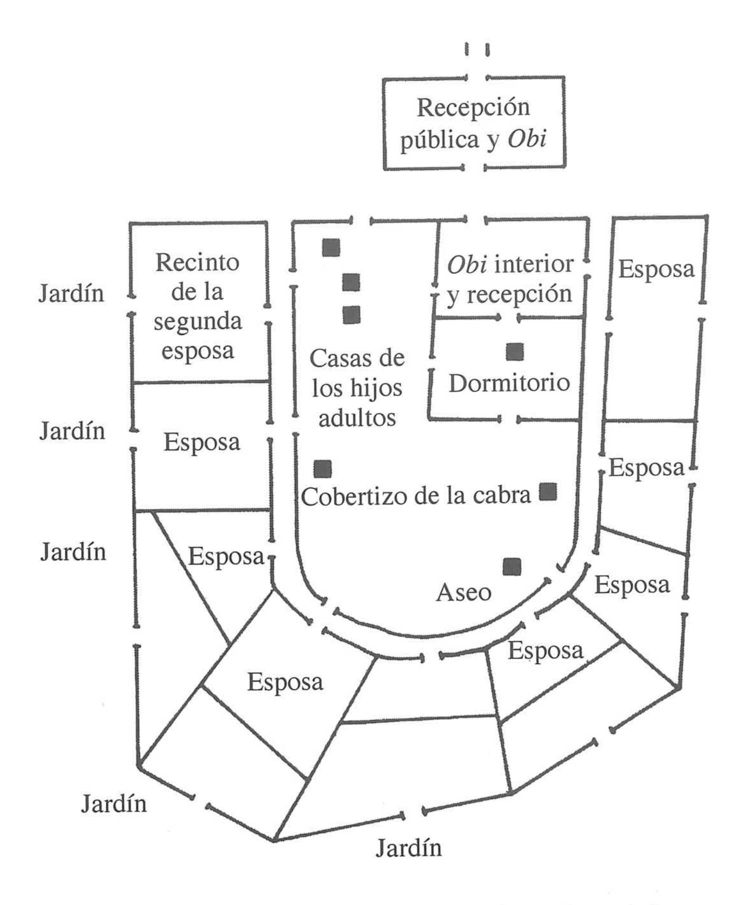


1. Umuugobuodo
2. Umuezesie
3. Aghaluogu (Nshi estranjeros)

Umuokpala, como primogénito de Obi debería proporcionar sacerdotes de Idemili, pero no es así. Hallamos la explicación en el mito de la domesticación de Idemili (véase el capítulo 6). Umuakuaso, último hijo de Obi, proporcionaba el sacerdote del altar de Idemili, pero recibía la autoridad de Umuokpala, quien, según afirman algunas personas, también daba el *ofo* para el *ozo Aho* (Ogidiuche Obi lo hace). También se dice que habían dado el símbolo de autoridad *ofo* a todos los demás títulos de *ozo*. Esto contradice la impresión que tuvo el primer antropólogo de Nnobi (véase el apéndice 1), según la cual, Nnobi habría recibido el *ofo ozo* del vecino pueblo Nnokwa, los llamados primos de Nri. Esto también confirma la antigüedad de Ifite como centro ritual de Nnobi, y de la religión de Idemili como la religión indígena.

Apéndice 3

Plano del *Obi* de Eze Okigbo



(Este plano de tres plantas es típico de los recintos familiares de las personas muy ricas y poderosas. La gente común tiene un sistema de dos plantas: un recinto *obi* delante y unidades de sub-recintos femeninos detrás).

Apéndice 4

24 de agosto de 1982.

Sres. U. C. D. Okoye
Sres. Richard Anoliefo
Sres. Michael Ezike
Sres. Ben Ewelugo
Sr. Solomon Amadi Ume
Hon. Juez M. O. Nweje

Jefes / Caballeros,

Tengo el placer de informarles que es el deseo de *lgwe* en consejo y de la comunidad de Nnobi conferirle un título honorífico en reconocimiento a sus grandes contribuciones para la mejora de nuestra querida ciudad Nnobi.

Si lo acepta, el título no debe, repito, no debe ser asociado con ningún rito pagano. Si lo acepta, por favor, háganos saber qué título le gustaría elegir y reenvíeselo al *lgwe* de Nnobi el 5 de septiembre de 1982 como plazo máximo.

El título se le otorgará el 25 de septiembre de 1982, siendo el día del Festival de Nnobi Afia Olu.

Gracias por su cooperación habitual.

Cordialmente,
(Firmado) su alteza real lgwe E. Ezeokoli, II

lchie Edozie Okonkwo
Secretario.

cc
Asamblea de los hermanos Ebenesi
Asamblea de los hermanos Ngo
Asamblea de la comunidad Awuda

Bibliografía

Achebe, Chinua *Things Fall Apart* (Heinemann Educational Books Ltd., Londres, 1958).

Adamolekun, L. y Rowland, L. (eds.) *The New Local Government System in Nigeria* (Heinemann Educational Books (NIG) Ltd., Ibadan, 1979).

Afigbo, A. E., *The Warrant Chiefs: Indirect Rule in South-Eastern Nigeria, 1891-1929* (Longman Group Ltd., Londres, 1972).

Akunne, B. M., «Ibe Nne: Bond of Common Motherhood at Nri», *Odinani* (Journal of the Odinani Museum, Nri, Nigeria), n.° 2, Septiembre 1977.

Amadiume. Ifi, «The Local Government System: The Institution of a Women's Committee» (Paper delivered at the National Political Debate, organized by the Nigerian Union of Journalists, Anambra State Council, NUJ Press Centre, Enugu, 14 Mayo 1986).

—, «Women and the Political Debate», *The Guardian,* 19 Mayo 1986.

—, «Conditions needed to Ensure Women's Awareness and Participation in Development» (Paper presented at the National Political Debate Symposium, «Women and Nigeria's Political Development», organized by Women In Nigeria (WIN), Anambra. Imo, Rivers and Cross River States, Alvan Ikoku College of Education, Owerri, 23-24 Mayo 1986).

—, «Town/Community Unions or a Grassroots Democratic Local Government System for a Relevant and Even Rural Development in Anambra State?» (Paper presented at the IDS Forum, Institute For Development Studies, University of Nigeria, Enugu Campus, 15 Julio 1986).

—, «Women and Political Development: Mobilization and Awareness in Anambra State» (Case study and situation analysis of women's mobilization in Anambra State, presented at Women In Nigeria (WIN) training seminar on awareness and mobilization, at WIN 5th Annual Conference, University of Benin, Benin 22-26 Julio 1986).

—, «Women and Development: Another Development with Women in Nigeria» (Paper presented at the National Political Debate Seminar on The Nigerian Economic System and Political Order, organized by the Institute for Development Studies, University of Nigeria, Enugu Campus, 9-11 Septiembre 1986).

—, «Unitary System of Government VS Grassroots Democracy» (Paper presented at the National Political Debate, Forum on Nigeria's Political Order: In Search of a Viable Popular Democracy, organized by the Department of Political Science, University of Nigeria, Nsukka, 23-24 Septiembre 1986).

Amadiume, M. E., «Sex Differences in the Career Choice of University Students: A Case Study of the University of Jos», Unpublished research report submitted in partial fulfilment for the Master's Degree in Education, University of Jos, Nigeria, Julio 1982.
Amos, Valerie y Parmar, Pratibha, «Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, n.° 17, Julio 1984.
Anene, J. C., *Southern Nigeria in Transition /885-1906* (Cambridge University Press, Cambridge, 1966).
Ardener, E., «Belief and the Problem of Women», en Ardener. S. (ed.) 1975.
Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women* (Dent/Malaby, Londres, and Halsted, Nueva York, 1975).
—, *Defining Fema/es - The Nature of Women in Society* (Croom Helm Ltd., Londres, 1978).
Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Ithaca Press, Londres, 1973).
Association of African Women for Research and Development (AAWORD), «Document», *Development Dialogue*, n.os 1-2, 1982.
Bailey, H., «The Role of Anthropology in Colonial Development», *Man*, vol. 44, 1944.
Barrett, Michele, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (Verso Editions, Londres, 1980).
Barrett, Michele y McIntosh, Mary, «Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory», *Feminist Review*, n.° 20. Junio 1985.
Basden, G. T., *Niger Ibos* (Londres, 1938) (New impression by Frank Cass & Co. Ltd., Londres, 1966).
Baxter, Paul y Sansom, Basil (eds.), *Raceand Social Differences* (Penguin Books, Harmondsworth, 1972).
Bloch, M., «The Past and the Present in the Present», Man. N. S. 12, 1976, pp. 278-292.
Boserup, Ester, *Women's Role in Economic Development* (St. Martin's Press, Nueva York, 1970).
Bujra. J. M., «Introductory: Fema le Solidarity and the Sexual Division of Labour», en Caplan, P. y Bujra, J. M. (eds.), 1978.
Caplan, P. y Bujra, J. M. (eds.), *Women United, Women Divided-Cross-Cultural Perspective on Female Solidarity* (Tavistock Publications, Londres, 1978).
Carby, Hazel, «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural Studies (Race and Politics Group), *The Empire Strikes Back, Race and Racism in 70's Britain* (Hutchinson, Londres, 1982).
Carmen, Gail, Shaila y Pratibha, «Becoming Visible: Black Lesbian Discussions», *Feminist Review*, 17. Autumn 1984.
Chodorow, N., «Family Structure and Feminine Personality», en Rosaldo. M. y Lamphere L. (eds.), 1974.
Cutrufelli, Maria Rosa *Women of Africa: Roots of Oppression* (Zed Press, Londres, 1983).
Davis, Angela *Women. Race and Class* (Women's Press, Londres, 1982).
Diop, Cheikh Anta *The Cultural Unity of Block Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity* (Third World Press. Chicago, Ill., 1978).
Douglas, Mary *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966).
—, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975).

El Saadawi, Nawal, *The Hidden Face of Eve* (Zed Press, Londres, 1980).
Evans-Pritchard, E. E., *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology* (Faber & Faber, Londres, 1965).
Ezeani, C. I., «Afor Nnobi Market as a Central Place», An unpublished special research project submitted to the Department of Geography. Anambra State College of Education, Awka, en partial fulfilment of requirements for NCE. Junio 1980.
Ezeokoli II, *Igwe* of Nnobi, «What Manner of Men?», *Abalukwu*, vol. 1, Septiembre 1975.
Forde, D. y Jones, G. I., *The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria* (Oxford University Press, Londres, 1950).
Friedl. E., *Women and Men, An Anthropologist's View* (Holt. Rinehart & Winston, Stanford, Calif., 1975).
Godelier. M., «The Origins of Mate Domination», *New Left Review*. 127. Mayo/Junio 1981.
Green, M. M., *Igbo Village Affairs* (1947). (2nd ed. Frank Cass & Co. Ltd., Londres, 1964).
Greer, Germaine, *The Female Eunuch* (Paladio, Londres, 1971).
—, *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility* (Secker & Warburg, Londres, 1984).
Hafkin, N. J. y Bay. E. G. (eds.), *Women in Africa: Studiesin Socialand Economic Change* (Stanford University Press, Stanford. Calif., 197 6),
Harris, Jack S., «The Position of Women in Nigerian Society», *Annals of the Nueva York Academy of Sciences,* 2, 1940.
Henderson. R. N., *The King in Every Man: Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture* (Yate University Press, New Haven y Londres, 1972).
Hooks, Bell, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Pluto Press, Londres, 1982).
Hymes, Dell (ed.), *Reinventing Anthropology* (Random House, Nueva York, 1969). (Reissued by Vintage Books, 1974).
Ifeka-Moller, C., «Female Militancy and Colonial Revolt. The Women's War of 1929. Eastern Nigeria», en Ardener, S. (ed.), 1975.
Isichei, E., *The Igbo People and the Europeans: The Genesis of a Relationship - to 1906* (Faber & Faber, Londres, 1973).
—, *A History of the Igbo People* (Macmillan, Londres, 1976).
Jones. G. I., «Agriculture and Ibo Village Planning», Farmand *Forest,* 6. 1, 1945, pp. 9-15.
—, «Dual Organisation in Ibo Social Structure», *Africa,* 19. 2. April 1949, pp 150-156.
—, «Ibo Land Tenure», *Africa,* 19. 4, Octubre 1949, pp. 309-323.
—, «Ecology and Social Structure among the North Eastern Ibo», *Africa,* 31. 2, April 1961, pp. 117-134.
—, «Ibo Age Organization with Special Reference to the Cross River and North Eastern Ibo», *Journal of the Royal Anthropological lnstitute*. 92, 2. Julio December 1962, pp. 191-211.
Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-72* (Penguin Books, Harmonctsworth, 1973).
Leach. E., *Rethinking Anthropology* (Athlone Press, Londres, 1961) (Paperback edition 1966).
Lebeuf, Annie M. D., «The Role of Women in the Political Organization of African Societies», en Paulme (ed.), 1963.
Leith-Ross, S., *African Women* (Londres, 1939) (Reissued by Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965).

Le Vine, Robert A., «Sex Roles and Economic Change in Africa», en Middleton, John (ed.), *Black Africa* (Londres, 1970).
Little, Kenneth, *African Women in Towns* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973).
Lloyd. P. C., *Africa in Social Change* (Penguin Books, Harmondsworth, 1967).
Lorde, Audre, *Sister Outsider, Essays and Speeches* (The Crossing Press, 1984).
MacCormack, C. y Sttathern, M. (eds.), *Nature, Culture and Gender* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980).
Mama, Amina, «Black Women, the Economic Crisis and the British State», *Feminist Review*, n.° 17, Julio 1984.
—, «African Women Fight Back», *West Africa*, 10 December 1984.
Mathieu, N., «Is Man-Culture and Woman-Nature?», *L'Homme*, 1973.
Mba. Nina Emma, *Nigerian Women Mobilized: Women's Political Activities in Southern Nigeria, 1900-1965* (Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1982).
Meek, C. K., *Law and Authority in a Nigerian Tribe: A Study in Indirect Rule* (1937) (2nd impression, Oxford University Press, Londres, 1950).
Needham, R. (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage* (Tavistock, Londres, 1971).
Nelson, Nici, «Women Must Help Each Other», en Captan y Bujra (eds.), 1978.
Nsugbe, P. O., *Ohaffia: A Matrilineal Ibo People* (Oxford University Press, Londres, 1974).
Nwabara. S. N., *Iboland. A Century of Contact with Britain 1860-1960* (Hodder y Stoughton, 1977).
Nzimiro, I., *Studies in Ibo Political Systems: Chieftaincy and Politics in Four Niger States* (Frank Cass & Co. Ltd., Londres, 1972).
—, «Anthropological Briefs on Eze-ship in lbagwa Ani», *Odinani*, n.° 2, 1977.
Oakley, Ann, *Sex, Gender and Society* (Temple Smith, Londres, 1972).
Obiefuna, J., «The Origin of Nnobi», *Abalukwu*, vol. 5, December 1976, p. 34.
Ofomata, G. E. K., *Nigeria in Maps: Eastern States* (Ethiope Publishing House, P.M.B., 1192, Benin City, Nigeria, 1975).
Okigbo, P., «Social Consequences of Economic Development in West Africa», en Van den Berghe (ed.), *Africa, Social Problems of Change and Conflict* (Chandler Publishing Company, San Francisco, 1965).
Okonjo, K., «The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria», en Hafkin y Bay (eds.), 1976.
Okoye, T. O., «Traditional Urbanization», en Ofomata, G. E. K. (ed.), 1975.
Onwuejeogwu, M. A., en *Odinani,* Journal of Odinani Museum, Nri, 1, 1972.
—, *An Igbo Civilization: Nri Kingdom and Hegemony* (Ethnographica Ltd., Ethiope Publishing Corporation, Londres, 1981).
—, «Review: Studles in Igbo Political System», en *Odinani*, n.° 2, Septiembre 1977.
Ortner, S. B., «Is Female to Male as Nature is to Culture?», en Rosaldo y Lamphere (eds.), 1974.
Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981).
Ottenberg, P. V., «The Changing Economic Position of Women among the Afikpo Ibo», en Bascom, W. R. y Herskovits, M. J. (eds.), *Continuity and Change in African Cultures* (The University of Chicago Press. Chicago y Londres, 1959).
Ottenberg, S., *Double Descent in an African Society: The Afikpo Village-Group* (University of Washington Press, Seattle y Londres, 1968).
Palmer, M. D., *Henry VIII* (Longman Group Ltd., Harlow, 1971).
Paulme, Denise (ed.), *Women of Tropical Africa* (University of California Press, Berkeley, 1963).

P'Bitek, Okot, *African Religions in Western Scholarship* (Kenya Literature Bureau, Nairobi, 1970).
Perham, M., *Native Administration in Nigeria* (Oxford University Press, Oxford, 1937).
Reiter, R., *Toward an Anthropology of Women* (Monthly Review Press, Londres y Nueva York, 1975).
Report of Rural Economic Survey of the East Central State of Nigeria, Official Document N.° 3 of 1977. Ministry of Economic Development, Statistics Division, Enugu, Nigeria.
Rogers, Barbara, *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies* (1980) (Reprint Tavistock Publications Ltd y Methuen, Inc., Londres, 1983).
Rogers, S., «Women's Space in a Men's House: The British House of Commons», en Ardener, S. (ed.), *Women and Space - Ground Rules and Social Maps* (Croom Helm, Londres, 1981).
Rosaldo, M. Z., «Woman. Culture and Society: A Theoretical Overview», en Rosaldo y Lamphere (eds.), 1974.
Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (eds.), *Woman, Culture and Society* (Stanford University Press, Stanford, Calif., 1974).
Sanday, P. R., «Female Status in the Public Domain», en Rosaldo y Lamphere (eds.),1974.
Statistical Digest 1973, East-Central State of Nigeria, Statistical Division, Ministry of Economic Development and Reconstruction, Edition 4, Official Document N.° 2 of 1978.
Steady, F. C., «Protestant Women's Associations in Freetown, Sierra Leone», en Hafkin y Bay (eds.) 1976.
Stevenson, R. F. *Population and Political Systems in Tropical Africa* (Columbia University Press, Nueva York, 1968).
Sweetman, David, *Women Leaders in African History* (Heinemann Educational Books Ltd., Londres, 1984).
Tanner, Nancy, «Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans», en Rosaldo y Lamphere (eds.), 1974.
Uchendu, V. C., *The Igbo of Southeast Nigeria* (Jiolt, Rinehart & Winston Inc., Nueva York, 1965).
Uzuagu, E. J., «The *Ima Ogodo* Ceremony in Nnobi», *Abalukwu*, vol. 8, Septiembre, 1978.
Van Allen, Judith, «Sitting on a Man: Colonialism and the lost Political Institutions of Igbo Women», en *Canadian Journal of African Studies*, 6, 2, 1972, pp. 168-181.
—, «"Aba Riots" or Igbo "Women's War"? Ideology, Stratification, and the Invisibility of Women», en Hafkin y Bay (eds.), 1976.
Weideger, Paula *Female Cycles* (The Women's Press, Londres, 1978).
Women in Nigeria, the WIN Document: *Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to AD 2000* (Women in Nigeria, Ahmadu Bello University, Zaria, 1985).
Young. K.. Wolkowitz. C. y McCullagh. R. (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* (CSE Books, Londres, 1981).

¿Puede una hija ser considerada como un hijo? ¿Y puede una mujer tomar a otra como esposa, cumpliendo abiertamente con todos los requisitos que la tradición matrimonial impone al novio? La respuesta es en ambos casos positiva, aunque contradiga lo que apunta el sentido común, que asocia de forma unívoca sexo y género, masculino con masculino y femenino con femenino. No hay que ir muy lejos para encontrar un ejemplo de la primera de estas extrañas categorías aparentemente contra natura: he ahí la *pubilla* catalana. Cuesta algo más encontrar muestras de la segunda, pero África alberga un buen número de ellas. Ahora bien, pese a su título provocador, este libro no es una recolección de rarezas, sino un análisis de los roles de hombres y mujeres en uno de pueblos más numerosos y cosmopolitas del África contemporánea, los igbo de Nigeria. Y no se trata de un retrato parcial, centrado en el pasado o en costumbres en extinción. Al contrario, aborda la variable género en el conjunto de la actividad social y arranca de la historia para proyectarse sobre el futuro, tanto de su propia sociedad, como de toda la humanidad actual, comprometida con la equidad y la justicia social.

Amadiume defiende que, entre los igbo, y en el África en general, el dominio patriarcal es una secuela de la explotación colonial. Por el contrario, en el período precolonial, sexo y género podían no coincidir, negando, pues, la pretendida universalidad de la subordinación de las mujeres. Entroncando, quizás inconscientemente, con otros autores africanos como Cheikh Anta Diop, Amadiume propone una concepción africana del matriarcado que no es una mera visión especular del patriarcado, como ocurre en gran medida en el mito de las amazonas: el matriarcado africano se asentaría en la autonomía de los géneros y en la construcción de los equilibrios sociales desde la diferencia, y no desde el imaginario de la igualdad. Dada la bien conocida persistencia «recalcitrante» de las tradiciones al sur del Sáhara, la visibilización del género de las abuelas podría ser una inesperada oportunidad para las nuevas naciones africanas.

La obra fue ampliamente aclamada desde su publicación en 1987. Y también igualmente discutida, de forma más o menos abierta. Amadiume cuestionó enérgicamente el feminismo dominante –teoría y praxis social– que consideraba marcado por el mismo sesgo cultural que el colonialismo. Al hacerlo abrió un horizonte diverso a las luchas por los derechos civiles, empezando por los de las mujeres: no todas las sociedades tenían por qué dotarse de las mismas figuras jurídicas, ni de las mismas concepciones en su camino hacia el bien público. Esta perspectiva ha sido ignorada en muchos círculos occidentales, pero se ha difundido espectacularmente en eso que hemos llamado el mundo en desarrollo.











edicions bellaterra